Die Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx

Ein Beitrag zur philosophischen Problematik des 19. Jahrhunderts

(Teildruck)

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt

von

ERICH ARNOLD v. BUGGENHAGEN

AUS BERLIN

MARBURG 1933

Als Dissertation angenommen am 19. März 1932.
Berichterstatter: Priv. Doz. Dr. Karl Löwith.
Gutachter: Prof. Dr. Erich Frank.
Tag der mündlichen Prüfung: 3. März 1932.
Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

Die vollständige Abhandlung erscheint als Buch
im Heimverlag, Radolfzell, 1933.

Sinn- und sprachwidrige Druckfehler

Seite	Zeile von oben	statt	lies:
37	19—20	doch nicht	noch nichts
38	24	radikalisierte	radikalisierter
38	25	werdende	werdender
42	14	Menschen eines	Menschen als eines
42	20	ist ein	ist sein
42	22	Bestätigung	Betätigung
42	25	Individuums zum Gegenstande	Individuums im Verhältnis zum
42	27	als ein Wesen	als einem Wesen
43	26	kulminieren, zeigen zu können, das	kulminieren, hinaus zeigen zu können, daß
45	17	das Recht ihres Bestandes	das Recht des Bestandes
50	9	bewiesen	etwas bewiesen
50	14	behauptet	behauptend
50	19	vom dem	vor dem
51	2	über das Negative	über das Negative hinaus
57	39	Kritik zur	Kritik hinaus zur
58	3	das „Andere" zur	das „Andere" hinaus zur
63	26	über das, was	über das hinaus, was

Als Dissertation angenommen am 19. März 1932.
Berichterstatter: Priv. Doz. Dr. Karl Löwith.
Gutachter: Prof. Dr. Erich Frank.
Tag der mündlichen Prüfung: 3. März 1932.
Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

Die vollständige Abhandlung erscheint als Buch
im Heimverlag, Radolfzell, 1933.

Die Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx.

Ein Beitrag zur philosoph. Problematik
des 19. Jahrhunderts

von

Erich Arnold von Buggenhagen.

Heim-Verlag Adolf Dreßler, Radolfzell a. Bodensee 1933

Alle Rechte vorbehalten.

Buch- und Steindruckerei Josef Gschihay, Marienbad. 70 33.

Gliederung.

I. Abgrenzung der Fragestellung 7
II. Das Begreifen und das Verändern der Welt bei Hegel und Marx 20
1. Das absolute Wissen als Stellungnahme zur Welt bei Hegel 20
2. Marx' Stellung zur Wirklichkeit: Die Position des Veränderns 35
3. Unterschiede in der Stellung zur Wirklichkeit zwischen Hegel und Marx 68
III. Die Motive in der Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx 69

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554407_0036

Abkürzungen der besonders häufig zitierten Literatur.

Hegel:

Phänomenologie des Geistes, Leipzig 1921 (ed. Meiner) = Phän.

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Leipzig 1926 (ed. Meiner) = Enc.

Grundlinien der Philosophie des Rechtes, Leipzig 1921 (ed. Meiner) = Recht.

Vorlesung über die Philosophie der Geschichte, Band I—IV, Leipzig 1920 (ed. Meiner) = Philos. d. G.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band I-III, Stuttgart 1928 (ed. Glockner) = Gesch. d. Ph.

Philosophie der Religion, Stuttgart 1928 (ed. Glockner) Band 15—16.

Marx:

Franz Mehring: Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. Band I—III, Stuttgart = Mehring.

Karl Marx und Friedrich Engels, historisch-kritische Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band I, erster und zweiter Halbband, Frankfurt a. M. 1927 und 1928, herausgegeben von Rjazanow = Rjazanow.

Band III, Berlin 1932, herausgeb. v. Adoratskij = Adoratskij.

Karl Marx: Zur Kritik der politischen Oekonomie, Stuttgart, Berlin 1922 = Kritik.

Karl Marx: Das Elend der Philosophie, Stuttgart 1892 = Elend.

Marx-Engels: Ueber historischen Materialismus, Band I u. II, Berlin 1930 (Elementarbücher des Kommunismus. Ein Quellenbuch) = Mater.

Das kommunistische Manifest, Berlin 1922 = Man.

Die außer diesen Werken benutzte Literatur ist besonders angegeben.

I. Abgrenzung der Fragestellung.

a) Die Eigentümlichkeit des Gegenstandes vorliegender Arbeit. b) Die Nichtbeachtung derselben bei Rosenkranz und Engels. c) Die moderne Interpretation. Kritik ihrer Fragestellung. d) Die neue Position gegenüber dem Hegel-Marx-Phänomen. e) Gründe für die Beschränkung der Untersuchung auf die Produktion des alten Hegel und des jungen Marx.

a) Das Phänomen Hegel-Marx hat in der philosophischen Geschichte des 19. Jahrhunderts eine ganz besondere Stellung. Die Probleme, welche die deutsche Philosophie bis zu Hegel abgehandelt hat, sind groß; die Mannigfaltigkeit und der Reichtum ihrer Energie des Denkens sind der Größe ihres Gegenstandes würdig: in rascher glanzvoller Folge löst seit Kant ein Philosoph den anderen ab, und der eine versucht den anderen durch Methodik und Kraft des Denkens zu übertreffen, um den Grund des Daseins zu entdecken. Eins steht dabei für diese Idealisten unerschütterlich fest, daß die Erkenntnis des Denkers überhaupt den letzten Grund der Welt erreicht und die Philosophie rein als Philosophie möglich ist. Die Differenz zwischen Hegel und Marx zeigt jedoch, daß in dem Gang, den die deutsche Philosophie während dieser Periode durchläuft, die Probleme auf der Ebene der Philosophie, also die eigentlichen Probleme der Philosophie des deutschen Idealismus ihre Wichtigkeit verlieren, dafür aber die Frage, ob überhaupt auf dem Boden des philosophischen Erkennens der Grund der Welt aufgedeckt werden könne, eine beherrschende Stellung erlangt. Die Philosophie als Ganzes, als Erscheinungsform menschlichen Geistes, ob sie wahrhaft sei oder nur illusorischer Wiederschein anderer Beziehungszentren des Menschen, wird sich selbst zu einer Fragwür-

digkeit ersten Ranges. Der alte Hegel ist Repräsentant des der Kraft und Endgültigkeit des Denkens voll bewußten und selbstsicheren Denkers. Marx in seinem Alter ist der von der Ohnmacht abstrakter Philosophie überzeugte Politiker, dem alles auf die Aktion ankommt. In der Mitte zwischen beiden, nämlich in der philosophischen Jugendperiode Marx's liegt jener faszinierende geistige Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Marx und Hegel, der das Problematisch-Werden der Philosophie als Philosophie und die Auflösung der Philosophie zur Politik in sich enthält.

Während der Historiker der Philosophie des deutschen Idealismus durch den Gegenstand seiner Betrachtung nicht unmittelbar in der Grundverfassung seiner Ausführungen gestört wird, sondern bei der Homogeneität des Gegenstandes die soziologische oder philosophische Linie durchhalten kann, wird jeder Ansatzpunkt in der Betrachtung des Hegel-Marx-Phänomens durch den Gegenstand selbst ganz unmittelbar immer fragwürdig gemacht, da die Frage, ob überhaupt philosophische Betrachtung möglich sei, die Frage des Themas ist.

Es ist kein Argument gegen diese These, wenn in der Literatur über das Hegel-Marx-Phänomen die Dynamik der eigentlich philosophischen Frage bisher nicht zum Durchbruch gelangt, sondern eindeutig leidenschaftliche Parteinahme für Hegel gegen Marx oder umgekehrt anzutreffen ist; neu und unerhört, wie der Bruch in der Tradition philosophischen Denkens bei Marx ist, haben Zeitgenossen wie spätere Betrachter es vorgezogen, die Entschiedenheit des Hegelschen oder Marxschen Resultates festzuhalten; sie haben durch ihre Haltung das Gesetz bestätigt, daß das Neue entweder durch extreme Anerkennung oder durch extreme Verwerfung bei seinem Einzug in die Welt begleitet wird. Den krisenhaften Schwebezustand der Philosophie als Philosophie festzuhalten, ohne der Gefahr zu erliegen, in dieser Krise nur das technische Durchgangsstadium zum kompakten, handgreiflichen Resultat zu erblicken oder die Krise in der radikalen

Ernsthaftigkeit ihres Auftretens überhaupt zu leugnen, ist erst einer Zeit vorbehalten, die von den Resultaten nicht mehr im Innersten betroffen ist.

b) Erstaunlich bleibt allerdings das Maß des Unverständnisses, mit dem schon die Zeitgenossen der philosophischen Bewegung der 40ger Jahre diese interpretieren; vor allem was Engels und Rosenkranz über sie denken, ist in dieser Hinsicht bemerkenswert.

Rosenkranz, ein Schüler Hegels, der ganz und gar im denkerischen Elemente des Meisters lebt, ist noch 1870 von dem Wirken des Junghegelianismus und Marx' nicht im geringsten beunruhigt; seine Stellungnahme zu den philosophischen Wegbereitern der Marxschen Konzeption ist rein negativ. In einem Kapitel seines Buches*: Hegel als deutscher Nationalphilosoph, das über „das Vorurteil und die Polemik gegen Hegel" handelt, bemerkt er, daß alle philosophischen Aktionen gegen das System des Altmeisters in sich zusammengebrochen seien, und die Hegelsche Konzeption noch unanfechtbar das Zentrum philosophischen Lebens darstelle. „Man hätte glauben sollen, daß es nach so vielen und vielseitigen Niederlagen, die es (das Hegelsche System) erlitten haben sollte, wenn man die Sprache seiner Gegner hörte, in ein Nichts hätte zerstäuben müssen . . . dennoch blieb es der unausgesetzte Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit; . . . dennoch gingen die romanischen Nationen in dem Streben nach seiner Aneignung immer weiter d. h. also das System Hegels ist noch immer der Mittelpunkt der philosophischen Agitation."** Die Philosophie der Junghegelianer, insbesondere die Feuerbachs wiederholt nach Rosenkranz lediglich 2 Kapitel der Hegelschen Phänomenologie: „das eine, welches die Beschreibung des unglücklichen Bewußtseins enthält, das andere, welches den Kampf des Glaubens und der Aufklärung schildert"; „über das erste Drittel Hegelscher Phänomenologie und den ersten Band seiner Logik" ist Feuerbach nach seiner An-

* Rosenkranz „Hegel als deutscher Nationalphilosoph", Leipzig 1870.

** K. Rosenkranz a. a. O. S. 317.

sicht überhaupt nicht „hinausgekommen".* Hegel ist also nur durch das bornierte Verständnis einzelner Teile seines Systems durch Feuerbach widerlegt worden, wenn dies eine „Widerlegung" ist. Den allgemeinen Erfolg der Angriffe gegen Hegel erklärt Rosenkranz am Beispiel des Haymschen Buches mit der Verfälschung der Auffassung der Person Hegels. Haym hat Hegel reaktionäre Absichten insinuiert und seine Schrift ist nur als Demonstration liberaler Gesinnung gegen den Reaktionär von dem Erfolg begleitet, den sie faktisch aufzuweisen hatte. So spricht Rosenkranz von dem „Beifall, welchen man Hayms Buch als einer Manifestation einer edlen liberalen Gesinnung gegen die preußische Regierung unter der Form der Polemik gegen einen, wenn auch längst verstorbenen Philosophen zollte".** Der Widerhall der Gegner Hegels beim Publikum wird als geschickte Ausnützung politischer Konjunktur verstanden, ohne jedes geschichtliche in ihr ruhende Recht. Kein Wunder, wenn Rosenkranz in den Jahren 1848 mit ihren politisch und wirtschaftlich starken Impulsen, den Wind der Zeit sieht, der diese Sandburgen schlechter Philosophie zerbläst. „Das Bewußtsein der Zeit hatte an den großen politischen Kämpfen, an den Bürger- und Völkerkriegen, an den immer weiter sich dehnenden wirtschaftlichen Arbeiten der Nationen einen Inhalt empfangen, gegen dessen Bedeutendheit die Konflikte philosophischer Schulen oder gar der Streit einiger Philosophen zu einer ephemeren Gleichgültigkeit herabsank; von diesem Umschwung des gesamten öffentlichen Lebens muß man sich eine deutliche Vorstellung machen, um zu begreifen, wie sehr die (!) Philosophie durch ihn gewonnen hat."*** Ohne durch den neuartigen Rhythmus in den Ereignissen stutzig zu werden und ohne zu sehen, daß die Aktionen der Wirtschaft und Politik die Farbe der neuen Philosophie tragen, glaubt Rosenkranz den „Gewinn" der Philosophie

* Rosenkranz a. a. O. S. 313.

** Rosenkranz a. a. O. S. VII.

*** Rosenkranz a a. O. S. 316/17.

in der Wiedereinsetzung der alten Hegelschen Philosophie zu sehen, nachdem durch die neuen Interessen der Lärm des Junghegelianismus verstummt ist. Mit großartiger Gelassenheit weist er die neue Philosophie mit der Entschuldigung der Schwierigkeiten echten Hegelverständnisses* als Irrtum zurück und wie sehr ernst es ihm mit dieser Interpretation ist, ist ersichtlich aus der Aufstellung seines philosophischen Arbeitsprogrammes, welches ein Weiterbauen an dem Hegelschen System fordert** unter Ablehnung aller in der Zeit liegenden antihegelischen Forderungen.

Es ist das Erstaunliche an der Auffassung von Rosenkranz, daß seine gegen den Junghegelianismus gewandte Kritik nach der formalen Seite hin ganz zu Recht besteht: tatsächlich ist Feuerbach nie über einige Partien aus der Hegelschen Phänomenologie und einige Kapitel seiner Logik hinausgekommen. Und doch sind all diese Richtigkeiten angesichts der Tatsache, daß die Zeit über Hegel und über die Philosophie als eine die Epoche beherrschende Form des Geistes hinaus*** war, ohne jeden Belang. Die Rosenkranzschen Ausdeutungen des Nachhegelianismus bedeuten einen philosophischen Anachronismus Hegelscher Zeit, ein starres Festhalten an Kategorien, deren Legitimität gegenüber der neuheraufdrängenden Substanz geschichtlichen Lebens überhaupt nicht mehr ausgewiesen ist. Die Bedeutung des großen Umschwungs des geistigen Lebens jener Zeit und die Krise der Philosophie

* Rosenkranz a. a. O. S. 318.

** Rosenkranz a. a. O. S. 318 ff.

*** Den Abfall der Zeit von der Philosophie hat Haym in seinem Buch: „Hegel und seine Zeit" (Berlin 1856) in klassischen Worten formuliert: „Kein Zweifel . . . der Verfall der Hegelschen Philosophie steht im Zusammenhang mit der Ermattung der Philosophie überhaupt. Dies eine große Haus hat nur falliert, weil der ganze Geschäftszweig darnieder liegt. Das Hegelsche System und dessen Herrschaft war nach der glänzenden Epoche unserer klassischen Poesie die letzte große und universelle Erscheinung auf dem rein geistigen Gebiete, welche unser Vaterland hervorgebracht hat; nichts dem Aehnliches ist seitdem dagewesen. Ja mehr noch, wir befinden uns augenblicklich in einem großen und fast allgemeinen Schiffbruch des Geistes und den Glauben an den Geist überhaupt. Das ist keine Zeit mehr der Systeme, keine Zeit mehr der Dichtung oder der Philosophie. Eine Zeit statt dessen, in welcher dank den großen technischen Erfindungen des Jahrhunderts die Materie lebendig geworden zu sein scheint. Die untersten Grundlagen unseres physischen wie unseres geistigen Lebens werden durch diese Triumphe der Technik umgerissen und neu gestaltet." (a. a. O. S. 5.)

hat Rosenkranz nicht mehr verstanden. Verständlich daher, daß Marx, der vornehmste Gegenspieler Hegels, nicht einmal dem Namen nach bei Rosenkranz erwähnt wird.

Rosenkranz ist an der Erkenntnis der Krise der Philosophie durch die in ihm wirkende Tradition deutschen Idealismus gehindert. Ungehindert von dieser, aber zugleich ohne jeden Instinkt für Philosophie überhaupt, urteilt Friedrich Engels. Die meisten der Junghegelianer, wie Strauß, Feuerbach, Bauer und vor allem Marx, hatten das Ungeheure der Aufgabe begriffen, die die Hegelsche Philosophie der Nachwelt stellte, ganz gleich, ob ihre Fortsetzer ihr zustimmten oder sie verwarfen. Lästerei und Spott des Junghegelianismus sind begleitet von philosophischer Erregung, ja vielleicht nur Ausdruck innerer Unterlegenheitsgefühle und verzweifelter Abwehr gegen das Ueberwältigende, gegen Größe und Glanz philosophischer Leistung bei Hegel. Nur Friedrich Engels* unphilosophischem, platten common sense ist die philosophische Entwicklung seit Hegel ganz unproblematisch der Weg zu seiner Wahrheit, zur allein richtigen Position, die Welt „so aufzufassen, wie sie sich jedem gibt". Die wahrhaft „gesunde Position" des Menschen ist es, wenn er erkennt, daß er wesentlich als erkennendes und zugleich handelndes Wesen in der gesellschaftlichen, endlichen Wirklichkeit steht. Daß der Gang der Philosophie von Hegel ab zu dieser Grundeinstellung geführt hat, darin liegt ihr tieferer Sinn. Hegel hat das Wesen des Menschen mit all seinen Widersprüchen und Leiden in der Form des Systems einfangen wollen und so die reale Wirklichkeit des geschichtlichen Prozesses durch die abstrakte Wirklichkeit des Gedankens zu ersetzen versucht. Die erste Etappe des Ueberganges von diesem abstrakten Schreckgespenst des unwirklichen Hegelschen Menschen zu der Realität des konkreten, in der endlichen, sozialen Wirklichkeit erkennenden und handelnden Menschen legt die junghegelische

* Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1913.

Philosophie zurück; Engels sieht die entscheidende Leistung in dem Werke Ludwig Feuerbachs. Feuerbach habe gezeigt, daß die Ontologie Hegels nur ein Rudiment des phantastischen Glaubens an Gott sei und ihr damit die Wirksamkeit genommen. Feuerbach hat nach Engels damit noch nicht den absolut richtigen Standpunkt erreicht. Gegen Hegel hat Feuerbach durchaus in seiner Polemik recht, aber den Mangel eigener Position hat Feuerbach nicht gesehen: er selbst steht, in das Prinzip seines Angriffs gegen Hegel verstrickt, noch auf dem Boden des Theologisierens. Verschlossen bleibt ihm die Erkenntnis, daß der Mensch, der den Glauben an Gott als Phantasmagorie erkennt, wesensmäßig der Mensch der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Diese hat erst Engels erreicht.

Wunderbar berührt es, zu sehen, daß in dieser philosophischen Verständnislosigkeit, die einem getreuen Hegelschüler als Barbarei des Gedankens erscheinen mag, zugleich ein ganz elementares Recht liegt. Die Zeit des Junghegelianismus war in der Tat über alle Philosophie, wie sie sich in Hegel oder den Epigonen Rosenkranz darbot, hinaus und verlangte nach eigenem Ausdruck ihres unphilosophischen Seins. Die Ausführungen Engels sind ein Dokument ihrer Zeit.

Aber freilich mit dieser Engelschen Apodiktik ist nur das Faktum des Bruchs mit der Philosophie beschrieben, nicht aber Hegel selber auf philosophischem Felde geschlagen. Engels liebt es zwar, seiner Darstellung philosophisches Kolorit zu geben; er bezeichnet seinen Standpunkt als den des dialektischen Materialismus und nennt ihn einen wahrhaft „kritischen" Standpunkt; allerdings — „philosophisch" und „kritisch" ist der von Engels entwickelte Standpunkt, weil er seine Idee vom Menschen als einem in der endlichen sozialen Wirklichkeit zugleich erkennenden und handelnden Wesen in bewußtem Gegensatz zur Hegelschen und Feuerbachschen Auffassung des Menschen entwickelt und von diesen abgrenzt. Aber es ist nur

der Schein des Philosophierens, der hier glänzt. In Wahrheit konstruiert Engels von einem unverrückbaren Standpunkt der Kritik her rein technisch die Positionen der philosophischen Vorgänger, nur dem Schein der Wahrheit nach ist die von ihm vertretene Position letzter konsequenter Ausläufer der vor diesen liegenden Philosophien. Philosophie und Kritik ist bei ihm im Grunde nur formales Ordnungsbedürfnis eines auch in den Regionen des Geistes demagogisierenden Politikers, dessen Endpunkt der unphilosophische Satz ist, von dem Engels schon ausging: „die Welt so aufzufassen, wie sie sich jedem gibt".

Eine eigentlich philosophisch-kritische Bewegung, ein Fraglichmachen der eigenen Position in der Dialektik der Auseinandersetzung mit Hegel und Feuerbach trägt seine Ausführungen nicht, und doch ist es gerade der Freund Engels, der den philosophischen Versuch unternommen hatte, die Philosophie legitim zu verderben. Die eigentliche Frage, die den geistigen Bewegungen der 40ger Jahre immanent ist: ob die Philosophie als Philosophie in der Krise sei, entgeht dieser Position des Betrachtens der Momente des äußerlichen Ablaufs philosophischer Bewegung völlig.

c) Die Anschauungen von Rosenkranz und Engels sind vorbildlich für die Literatur, die sich seither über das Hegel-Marx-Problem entwickelt hat, und im Prinzip ist keine Arbeit über die hier entwickelten Positionen hinausgekommen. Die Autoren, die sich mit der Frage „Hegel-Marx" befaßt haben, haben das Verdienst, philosophische Zusammenhänge zwischen beiden Denken aufgehellt, soziologische Erklärungen ihrer Denk-Existenz gegeben zu haben; aber sie haben das Verhältnis zwischen beiden nicht als philosophische Spannung, als Ringen der Philosophie um ihr eigenes Sein darzustellen vermocht und meist nur den älteren, unphilosophisch-politischen Marx Hegel gegenübergestellt. Damit bleiben sie aber zugleich auf dem Standpunkt der Einseitigkeit stehen: sie blieben entweder verkappt oder offensichtlich Hegelianer oder Mar-

xisten — auf alle Fälle Autoren mit Parteinahme für oder gegen die Philosophie.

Die hegelianische Position wird von Plenge, Marck, Helander, die marxistische von Rudolf Haus verfochten.

1) Johann Plenge*: Plenge versucht, die Einwirkungen Hegels auf Marx aufzuweisen; die Interpretation, die Marx selbst von seinem Verhältnis zu Hegel gibt, will Plenge als nicht zutreffend entlarven. Er zeigt, wie das Verhältnis von Marx zu Hegel beschaffen ist, und weist dabei die starken Einflüsse Hegels auf das Marxsche Denken nach. Plenge sieht dabei Marx einseitig unter Hegelschen Perspektiven. Er versteht nicht, das Pathos Marx' als das der modernen Zeit zu bewerten; er bewertet dieses Pathos nur soweit, als in ihm der deutsche Idealismus wirksam ist.

2) Die Untersuchung Siegfried Marck**: ist als Erörterung des Begriffs der Dialektik bei Hegel und Marx von Wichtigkeit. Marck kommt es darauf an, zu zeigen, daß Marx' Dialektik faktisch nicht hegelisch ist; es handle sich erstens bei Marx' Begriff des Widerspruchs um den Widerspruch zwischen den Produktivkräften und der ihnen zugehörigen Produktionsverhältnisse. Der Widerspruch zwischen Wirtschaft und Mensch sei aber nur ein Widerspruch im Sinne ethischer Zweckmäßigkeit. Zweitens habe der Gegensatz zwischen dem problematischen Durchgangsstadium des Kapitalismus und dem naiven Ideal des Endzustandes nichts von der Selbstbewegung der Vernunft an sich. — Das Prinzip der Marxschen Dialektik, wie er sie faktisch angewandt hat, reduziert sich im wesentlichen auf die kritische Dialektik. Marx stellte korrelative Grundbegriffe her, wie z. B. Gebrauchswert, Tauschwert usf. Die Untersuchung, die im übrigen auf konkrete Analysen verzichtet, trifft eine Seite des Marxschen Denkens, die allerdings nicht hegelianisch ist. Die Frage ist aber, ob Marx hiermit entscheidend getroffen ist. Dies ist zu verneinen:

* Marx und Hegel, Tübingen 1911.

** Hegelianismus und Marxismus, Berlin 1922.

1) das Proletariat bei Marx, in seinem jetzigen Zustande, enthält schon die ganze Entwicklung der Zukunft in sich; 2) die Gegensätze (Verelendung und Akkumulation) z. B. in dem kapitalistischen System zum Sozialismus treiben als geschichtlich notwendig ihr Produkt, den Sozialismus, hervor. Es ist deshalb nicht angängig, in der Weise wie Marck es tut, Marx eine rousseauische Dialektik zuzuschreiben.

3) Sven Helander kommt es in seinem Buch* auf eine adäquate Beurteilung der geistigen Tat Marx' an; er sieht die Voraussetzung dafür in dem Rückgang auf Hegel. Die Ausführungen Helanders, die unmittelbar das Problem Hegel-Marx betreffen und nur einen Teil des Buches ausmachen, enthalten lehrreiche Kontrastierungen und Hinweisungen. Das Hereinwirken Kant-Fichtescher Motive in Marx' Weltbild, im Zusammenhang damit die Tendenz des Veränderns im Gegensatz zum Hegelschen Versöhnungskult, der radikale Demokratismus als eigentliches Motiv des Marxschen Systemansatzes im Gegensatz zur bloß theoretischen Betrachtung des Proletariats bei Hegel — das sind die Punkte, die Helander hervorhebt. Besonders ist das Verhältnis von Proletariat und Mehrheit über Hegel und Marx hinaus behandelt. Letzte Absicht des Verfassers ist es, die Kritik an Marx der unadäquaten Form unhegelscher Betrachtung zu entreißen, auf Hegel zurückzuverweisen.

4) Das Buch von Rudolf Haus,** im Gegensatz zu der bisher aufgeführten Literatur, ist das typische Produkt vulgärer kommunistischer Agitation; es hat, da es sachlich nichts Neues bringt, kein wissenschaftliches Interesse. An sich ist aber darin im Gegensatz zu der oben zitierten Literatur das Problem der Ueberwindung Hegels betont. Im übrigen ist das Buch völlig geistlos. Wendungen wie: „und Hegel hätte finden müssen", „wir haben die Hegelschen Gedanken mit einer Konsequenz

* Marx und Hegel, Jena 1922.

** Hegel und Marx?, Berlin 1931.

entwickelt, die Hegel nicht hatte"* zeigen das Niveau des Buches.**

Grundsätzlich ist gegen die Art vorliegender Untersuchungen zu sagen, daß die Fragestellungen zu sehr den Akzent auf das Prestigemäßige legen, welche Position der beiden Denker der anderen überlegen ist. In krasser Form tritt dieser Mangel bei dem kommunistischen Autor Haus in Erscheinung, aber auch eine so sehr nach Objektivität ringende Darstellung wie die von Plenge schlägt sich bei aller Besonnenheit des Gedankenganges im Grunde auf die Seite Hegels. Schwerwiegender aber als dieser Mangel, der in den Abhandlungen von Rosenkranz und Engels schon vorgebildet ist, ist die aus ihm sich ergebende Konsequenz, daß die philosophischen Differenzen zwischen Hegel und Marx im Vergleich zur aufgewandten Arbeit nur mit schwachem Lichte aufgehellt sind. Nicht mangelnde Schärfe des Verstandes oder die Schwäche

* S. 32.

** Heinrich Levy-Korefs kleine Schrift: Karl Marx und Hegel, Berlin 1925, nimmt die Erörterung des Problems aus dem politischen Motiv auf. Levy-Koref will dem Antisemitismus durch sachliche Aufklärung über die Hegelschen Einflüsse in dem Denken Marx' das Argument des rein Jüdischen entziehen. L.-K. will die Lehre des Marxismus „als höchste Steigerung der Philosophie des deutschen Idealismus" darstellen (S. 5). Die sachliche Durchführung ist sehr populär, trifft aber grundsätzlich Richtiges. L.-K. versucht, das praktische Fortwirken der Dialektik in den Betrachtungen Marx' darzustellen; ferner glaubt er, die Wissenschaftlichkeit Marx' als Erbe der Hegelschen Philosophie ansehen zu dürfen. — Wenn das Jüdische im Marxschen Denken wissenschaftlich zum Thema gemacht wird, so ist in der Kritik der Methode dieser Arbeit zu sagen, daß sie verfehlt ist. Es braucht nicht abgestritten zu werden, daß das Denken Marx' in den von L.-K. angeführten Punkten die reiche Erbschaft Hegels antritt; aber damit ist noch nicht bewiesen, daß die Handhabung und Fortbildung dieses Erbes sich nicht in einer spezifisch jüdischen Gestik vollzogen habe. Prinzipiell ist es sehr wohl möglich, daß ein produktiv angeeignetes Gedankengut, obwohl inhaltlich sich gleichbleibend, sich durch die Auffassung allein verändert. Dies ist bei Marx oft auch der Fall; es lassen sich, wie Plenge gelegentlich richtig andeutet, spezifisch jüdische Züge seiner Denkweise aufweisen: die überaus nach der Negativität hin ausgebildete Kritik, das messianische Bewußtsein, die Liebe zu den Armen usf. — Dies Verhalten zur Welt haben freilich auch viele nichtjüdische Repräsenfanten der damaligen Zeit; bei Marx aber erhält es eine spezifisch jüdische Note. — Wenn L.-K. den Glauben an ein erfolgreiches Wirken durch populär wissenschaftliche Betrachtung in der Verhetzung politischer Agitation hat, dann sollte er nicht das Mißtrauen durch die völlige Cachierung des Jüdischen in Marx erwecken, sondern durch das Herausstellen des Jüdischen gerade zeigen, wieviel spezifisch deutsche Intention des Denkens d a b e i in Marx eingegangen ist.

Von der unendlichen Fülle der das Marx-Hegel-Problem m i t t e l b a r betreffenden Literatur seien wenigstens diejenigen genannt, die diesem Problem am nächsten kommen, wenn sie es auch nicht thematisch behandeln: Kurt Breysig, Die Macht des Gedankens in der Geschichte in Auseinandersetzung mit Marx und Hegel, Stuttgart 1926. — Paul Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff, Berlin 1925.

untersuchender Energie trägt die Schuld an der Magerkeit der Ergebnisse: ihre Fragestellung selbst ist geeignet, wohl Ergebnisse bei einem der beiden Denker zu erzielen, aber das Verhältnis zwischen beiden Denkern ließ sich dadurch nicht im Wesentlichen erfassen.

d) Die vorliegende Fragestellung, die Unterschiede in der Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx herauszustellen, versucht aus diesen Gründen den Traditionalismus von sich fernzuhalten und eine Position zu finden, von der aus beiden Denkern gleichmäßige Sachlichkeit zuteil werden kann. Dies ist die rein menschliche Fragestellung, die von philosophischen und politischen Formen des Denkens abstrahiert, zugleich aber fähig ist, diese Formen des Denkens in sich aufzunehmen und damit zu ihrem eigentlichen Grunde zu gelangen. Es liegt dabei nicht in der Absicht der Untersuchung, sich in die Parteinahme für den einen oder den anderen Denker hereindrängen zu lassen. Die Stellungen zur Wirklichkeit sollen mit ihren Differenzen in der Problematik ihres Seins einander gegenübertreten. Durch diese Position werden prinzipiell mehr Kontraste sichtbar gemacht werden können und wenn die Lösung der gestellten Aufgabe gelingt, wird das eigentlich philosophische Problem vorbereitet sein, was die „Wirklichkeit" selbst bei Hegel und Marx bedeutet.

e) Die Untersuchung wird sich nicht auf die gesamte Produktion beider Denker stützen, sondern bei Hegel vornehmlich auf die Alterswerke, bei Marx vornehmlich auf die Jugendschriften. Denn nur diese beiden Perioden sind bei Hegel und Marx die eigentlichen philosophischen. Politische Impulse* sind es, die in Hegels Jugend und in Marx' Alter die Philosophie nicht rein zur Geltung haben kommen lassen. Philosophie und Politik stehen bei jedem der beiden Denker in einem eigentüm-

* „Politik" im Sinne praktischer Staatskunst lag Hegel wie Marx gleich fern. Aber es ist wohl erlaubt, diesen Begriff so zu fassen, daß in ihm jeder Wille zur Veränderung der Wirklichkeit — auch der bloß theoretisch geäußerte — darin eingeschlossen wird. In diesem Sinne kann bei Hegel und Marx von „politischen Impulsen" gesprochen werden.

lichen Zusammenhang. Hegels philosophischer Aufstieg datiert vornehmlich von der Phänomenologie an, von einer Periode, in der die politische Denkkraft im Abstieg* begriffen ist. Umgekehrt findet sich philosophische Fragestellung bei Marx nur in den Jugendwerken, der Zeit der Abwehr gegen Hegels Idealismus und dem seiner Epigonen: das kommunistische Manifest, ist bereits Ausdruck eines in dem Kursus philosophischer Auseinandersetzung zwar gestählten, nunmehr aber in sich fertigen politischen Willens**, der ohne jedes Bewußtsein philosophischer Fragwürdigkeit in sich ruht; was an philosophischer Terminologie in den Werken Marx' nach dem kommunistischen Manifest sich findet, ist Requisit absolvierter philosophischer Vergangenheit, ohne echte philosophische Bedeutung.*** So werden zum Hauptgegenstand der Untersuchung vorliegender Frage nur die Werke philosophischer Perioden im Leben von Hegel und Marx.

---

* Von einer politischen Abwärtsbewegung Hegels bei fortschreitendem philosophischen Aufstieg kann in zweifacher Weise gesprochen werden.

1. Die Form dualistischer Entgegensetzung von Zukunftsbild und Gegenwart (von der Tübinger bis zu der Frankfurter Zeit), die ein Sollen für den Menschen konstituieren, wird abgelöst durch die dialektische Methode unter Ausschaltung des Sollensmomentes: die Negation der Negation ist für Hegel nicht Tat politischen Handelns, sondern die Tat des spekulativen Geistes; in ihr liegt die Versöhnung.

2. Abwärts ist die Richtung politischer Entwicklung auch inhaltlich; während Hegel in den Jugendschriften z. B. durch Kontrastierung der Gegenwart mit der Wirklichkeit eine geschichtlich vorausliegende Konzeption entwirft, ist für die spätere Periode die Zeit erfüllt und birgt keine Zukunftsträchtige Idee mehr in sich. Politik ist es nicht mehr, wenn Hegel über das, was ist, nicht mehr „hinaus"zukommen vermag.

** Marx hat von sich selbst bekannt, daß die „Selbstverständigung mit der Philosophie" für ihn an einen gewissen Punkt beendet sei: „(so) beschlossen wir, den Gegensatz unserer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten, in der Tat mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen. Der Vorsatz ward ausgeführt in der Form einer Kritik der nachhegelschen Philosophie. Das Manuskript, zwei starke Oktavbände, war längst an seinem Verlagsort in Westfalen angelangt, als wir die Nachricht erhielten, daß veränderte Umstände den Druck nicht erlaubten. Wir überließen das Manuskript der nagenden Kritik der Mäuse um so williger, als wir unsern Hauptzweck erreicht (!) hatten — Selbstverständigung." (Marx, Kritik S. LVII.)

*** Der Rhythmus in der Entwicklung von der Politik zur Philosophie bei Hegel einerseits und in der entgegengesetzten Entwicklung bei Marx andererseits ist verschieden. Hegel stößt in allmählichen, immer wiederholten Auseinandersetzungen den politischen Standpunkt von sich ab und fängt ihn in theoretischer Betrachtung auf den Standpunkt absoluten Wissens wieder ein. Der politische Impuls begleitet ihn zwar das ganze Leben hindurch, nur die eigenständige Form politischer Aeußerung ist überwunden. Interessant ist die Schrift „Die Verfassung Deutschlands" (Hegel, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Leipzig 1923 S. lfg.) als Dokument der Selbstaufgabe der Politik auf dem Standpunkt der Politik. Wenn Hegel in dieser politischen

(Fortsetzung auf Seite 20).

II. Das Begreifen und das Verändern der Welt bei Hegel und Marx.

1. Das absolute Wissen als Stellungnahme zur Welt bei Hegel.

a) Skizzierung der Idee des absoluten Wissens. b) Der Begriff der Praxis bei Hegels. c) Die Stellung der absoluten Philosophie als „Praxis" zur „Praxis" des Alltags und der Geschichte. d) Entwicklungsphasen der Hegelschen Position.

a) Der Standpunkt der Hegelschen Philosophie ist das absolute Wissen; er ist die Stellung Hegels zur Wirklichkeit. Gegenstand des absoluten Wissens ist nicht das gewöhnliche Gegenüber, sondern das Bewußtsein selbst. Das Gegenüber im gewöhnlichen Sinne ist das konkrete Einzelne: diese Frau, diese Empfindung, dieser Staat. Das Gegenüber des absoluten Wissens sind die Formen des sich entwickelnden Bewußtseins: das Meinen, der Verstand, das Selbstbewußtsein, die Vernunft – also alle transzendentalen Vermögen des Menschen. Hegel rechnet diese im Gegensatz zu Kant mit zu den Erscheinungen der Vernunft als die Produzenten der zu ihnen gehörigen Welten.

Doch kann im eigentlichen Sinne von einem „Gegenüber" beim absoluten Wissen gar nicht gesprochen werden, oder nur insofern, als das absolute Wissen die Erfahrung voraussetzt. Damit es zum absoluten Wissen komme, ist es notwendig, daß „das Ansich", als das Innerliche genommen, das, was erst innerlich ist, sich realisiert und offen-

(Fortsetzung der Fußnote *** von Seite 19.)

Schrift als Zweck und Wirkung „das Verstehen dessen, was ist, und damit die ruhigere Ansicht sowie ein in der wirklichen Berührung und in Worten gemäßigtes Ertragen derselben" (a. a. O. S. 5) erreichen will, so hebt sich mit dieser Intention die Politik selbst auf. Nach dieser grundsätzlichen Aufgabe der Politik als Form der Aeußerung bleibt aber Hegels Verbundenheit mit der Politik auf dem Standpunkt der Philosophie bestehen. Ausgesprochen siehe „Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 16" 1817 in „Ueber die englische Reformbill" 1831. — Der Rhythmus der Entwicklung Marx' von der Philosophie zu Politik ist von dem in umgekehrter Richtung gehenden Hegels unterschieden 1. durch den Radikalismus des Umschlags von der Philosophie zur Politik und 2. durch das grundsätzliche „Fertigsein" mit der Philosophie seit der Zeit des Kommunistischen Manifests. 3. durch die größere Intensität, Kontakt und Wirkung bei der unmittelbaren massiven Wirklichkeit zu erzielen.

bart.* Hegel behauptet, „daß (im absoluten Wissen) nicht gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder was dasselbe auch ausdrückt, was nicht als gefühlte Wahrheit als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden — vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dies, daß der Inhalt — und es ist der Geist — an sich Substanz und also Gegenstand des Bewußtseins ist.“** Gegenstand aber ist diese „Erfahrung“ nur in einer sehr abgeschwächten Bedeutung. Das sich bewußt werdende Wissen erkennt die Erfahrungen als Stück seiner selbst, es löst diese somit im Prozeß des Wissens seiner Qualität des ihm Entgegenstehenden nach durch Negation der Negation auf. Der Gegenstand des absoluten Wissens ist in Wahrheit nur ein Scheingegenstand; er hat nur so lange den Charakter als Gegenstand, als sich die alle Materie bewältigende Kraft der Erkenntnis noch nicht auf absoluter Stufe befindet.

Das absolute Wissen ist nicht ein neuer Standpunkt des menschlichen Geistes im Sinne des Anbruchs einer neuen Erkenntnismöglichkeit, wie der Verstand gegenüber dem Meinen und die Religion gegenüber dem Verstande etwas Neues darstellt; gleichwohl ist er ein selbständiger Standpunkt nämlich lebendige inhaltsvolle Rekapitulation und summarische höhere Rekonstruktion*** und in dieser Stellung ganz in sich selbst fundiert; auf absoluter Stufe wird all das, was der menschliche Geist in seinem in der Geschichte seiner Entwicklung entfalteten Vermögen darstellt, bloß zusammengefaßt und in seiner Organisation betrachtet. „Was wir hier (auf dem Standpunkt des absoluten Wissens) hinzu getan, ist allein teils die Versammlung der einzelnen Momente, deren jedes in seinem Prinzip das Leben des ganzen Geistes darstellt, teils das Festhalten in der Form des Begriffs, dessen Inhalt sich in jenen Momenten und der sich in der

* Phän., S. 515.

** Phän., S. 516.

*** Rosenkranz a. a O. S. 191.

Form einer Gestalt des Bewußtseins schon selbst ergeben hätte."* Das absolute Wissen, eine Parallelbewegung auf der Ebene reiner Theorie zu den Bewegungen, die der Geist faktisch in seiner Geschichte ausgeführt hat, hat also ein neues Moment des Geistes selbst nicht entwickelt, sondern das, was da ist, in der Sphäre des Begriffs organisiert. Das absolute Wissen ist ein Standpunkt der Anerkennung des Vorhandenen und des Zurückblickens. „Dies Erkennen (das absolute Wissen) ist so das Anerkennen dieses Inhalts und seiner Form und Befreiung von der Einseitigkeit der Form und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalt bestimmt und identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an und für sich seienden Notwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht (!), indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht."**

Allein, die Vergegenständlichung des Standpunktes des abstrakten Wissens ist dem Wesen dieser Haltung nach nur möglich als Grenzbegriff d. h. er ist zu bestimmen nur im Hinblick auf die „vor" ihm liegenden, ihn angrenzenden Erscheinungsformen des Geistes. Jede Definition über den negativen Charakter hinaus, daß absolutes Wissen nicht eine der ihm selbst gegenständlich werdenden Erscheinungsformen des Geistes sei, ist unmöglich, auch von Hegel selbst nicht gegeben. Nur was auf dem Standpunkt absoluten Wissens geschieht, nämlich daß der Geist die Geschichte seiner Selbsterzeugung Revue passieren läßt, ist zu sagen; es läßt sich sagen, daß der Standpunkt des absoluten Wissens der des Zurückblickens und Anerkennens und Zu-sich-selbst-Kommens des Geistes ist, daß es das absolute Wissen als Standpunkt ist, von dem aus schon alles Vorhergesagte Anfang und Mitte der Phänomologie und der Encyklopädie so, wie diese dargestellt sind, möglich ist, aber

* ibid. S. 513.
** Enc. S. 485.

eine Analyse dessen, was das absolute Wissen selbst ist, ist nicht möglich. Tief und richtig ist daher die Bemerkung von Rosenkranz: „Hegel sagt oft ...., daß die Philosophie, wenn sie bei ihrem Begriffe anlange, nur auf die hinter ihr liegende Entwicklung zurückzublicken habe. So sieht es aus, als ob diese letzte Stufe gar keinen besonderen Inhalt habe und wirklich erscheint sie bei Hegel sehr kahl, als hätte er, beim Höchsten angelangt, nichts mehr zu sagen gewußt oder als müßte er sich wie in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie durch ein Zitat aus Aristoteles, Metaphysik behelfen". Wenn Rosenkranz jedoch fortfährt „allein man braucht sich den Rückblick nur in der Art ausgeführt zu denken, wie er in der Phänomologie den letzten Abschnitt, das absolute Wissen behandelt hat, so würde das Irrige eines solchen Urteils klar werden",* so ist ihm nur in dem Sinne beizupflichten, daß das absolute Wissen ein Standpunkt aus eigenem Recht sei, nicht aber daß Hegel im letzten Abschnitt der Phänomenologie eine andere Form der Analyse als die negativer Abgrenzung des Standpunktes des absoluten Wissens von den vor ihm liegenden geistigen Sphären gefunden habe. So z. B. ist der Begriff der „Er-Innerung" durchaus negativen Charakters.

Das absolute Wissen ist der Standpunkt des Geistes, auf dem der menschliche Geist die absolute Einsicht in die Organisation des Begriffs hat. Das Universum als Natur und als Geschichte ist nach der Seite des Zufälligen und Wirklichen hin durchschaut.

b) Der Hegelsche Standpunkt des absoluten Wissens will begreifen. Andere Möglichkeiten menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit als diese sind für die absolute Philosophie nicht unmittelbar von Bedeutung, Interesse hat sie an ihnen nur soweit, als sie diese begreifen will. So ist z. B. das praktische Verhalten zur Welt in der Philosophie auch

* Rosenkranz a. a. O. S. 189/90.

als eine der Möglichkeiten des Menschen begriffen. Zur Verdeutlichung der Hegelschen und der später zu erörternden Marxschen Position werden Hegels Analysen der Praxis hier referiert.

Hegel hat keinen eindeutigen Begriff von der Praxis.

Praxis, „Handlung" des Geistes ist zunächst das absolute Wissen selbst. Die Bestimmung des absoluten Wissens als Praxis gründet sich darauf, daß das Auflösen der gegenständlichen Gestaltung des Bewußtseins zum Selbst und des Selbst zum Gegenständlichen für Hegel Tätigkeit ist. Hegel antizipiert zugleich das psychologische Mißverständnis, dieses sei doch kein Tun: „das Wissen besteht vielmehr in der scheinbaren Untätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seiner Einheit zurückkehrt".* „Scheinbar" ist dieses bloße Betrachten eine Untätigkeit, weil ja schon an sich alles so gesetzt ist, wie es im absoluten Wissen erscheint. Die Substanz wird nicht durch das absolute Wissen „verändert", sondern im absoluten Wissen wird sie nur enthüllt. Aber diese bloße Wiederholung dessen als Wissen, was de facto da ist, die Auflösung dieses Subjekt-Objektgegensatzes zur Einheit ist für Hegel weit mehr als bloßes Theoretisieren über die Dinge, sondern vielmehr eine Handlung des Geistes. „Durch diese Bewegung des Handelns(!) ist der Geist, der so erst Geist ist, daß er da ist, sein Dasein in den Gedanken und dadurch in die absolute Entgegensetzung erhebt und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt, als reine Allgemeinheit des Wissens, welches Selbstbewußtsein ist, als Selbstbewußtsein, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten."** Das absolute Wissen ist also die Tat des Geistes: das Betrachten ist nicht bloße Kontemplation, sondern zugleich eine Ueberhebung über die erreichten Stufen des Geistes auf dem Felde der Theorie und insofern Handlung. Der Geist hat schon in der Religion

* Phän. S. 519.

** ibid S. 513.

seine Identität mit sich erreicht, aber bloß faktisch; bewußt und als „Tat" des Geistes ist sie im absoluten Wissen ausgedrückt. „Was also in der Religion Inhalt oder Form des Vorstellens eines Anderen war, dasselbe ist hier eigenes Tun des Selbst; der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eigenes Tun des Selbst ist; denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Tun des Selbst in sich als aller Wesenheit und allen Daseins, das Wissen von diesem Subjekte als der Substanz und von der Substanz als diesem Wissen seines Tun."*

Dieser gezeichnete Begriff der Praxis ist aber als Begriff menschlicher Praxis nicht zu verstehen; der Geist selbst vollführt die Bewegungen seines Seins und arbeitet seine Substanz bis zur Durchsichtigkeit aus. „Menschlich" ist dieser Begriff nur dadurch, daß das Subjekt, von der Eitelkeit seiner Subjektivität ablassend, an den Bewegungen des Geistes partizipieren und sich in das absolute Wissen versenken kann. Von einem Gestalten des eigenen Weltbildes als einer berechtigten Sache des Individuums ist bei Hegel gar nicht mehr die Rede, sondern das Subjekt hat nur die Aufgabe, in dem Nachvollzug der Bewegungen des Geistes seine Subjektivität vollends zu verlieren.

Das absolute Wissen ist aber nach einer andern, menschlichen Seite hin Praxis; es muß sich der Wirklichkeit gegenüber bewähren. Hegel hat diese Praxis ausdrücklich gefordert: „indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses ein und desselben Gehaltes nur der Form nach verschieden ist, so ist ihre Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig. Ja die Erfahrung kann für einen wenigstens äußeren Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntnis dieser Uebereinstimmung die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der seienden Vernunft,

* ibid S 513.

mit der Wirklichkeit hervorzubringen."* Die Praxis der Bewährung der Ontologie an der Wirklichkeit betreibt Hegel in der Natur- und Geistesphilosophie mit der imposanten Energie seines Geistes.

Diese Praxis ist viel menschlicher als die der puren Selbstbewegung des Geistes; der Träger dieses Standpunktes muß ihn in der Welt und an ihr bewähren; der Standpunkt enthält so ein Wagnis in sich; der Träger setzt sich im Einsatz für ihn ganz aufs Spiel und kann an der herausgeforderten Wahrheit zugrunde gehen. Gefährdet ist das Prinzip des absoluten Wissens nicht so sehr den fixen Tatbeständen der Natur und Geschichte gegenüber. Das Risiko liegt vor allem darin, ob es sich in dem wogenden Leben der Gegenwart gegenüber bewähret oder scheitert.

Der Standpunkt der Hegelschen Philosophie war gewaltig genug, um alle grundlegenden Tendenzen der Zeit in sich einzubeziehen und zu bewältigen; auf das Ganze der philosophischen Entwicklung gesehen, kam Hegel in die Gefahr existentiellen Scheiterns nicht. Vor seinem Tode jedoch geriet Hegels Prinzip durch die Erschütterungen der Julirevolution in eine Krise. Franz Rosenzweig hat auf den Eindruck der Julirevolution auf Hegel hingewiesen. Hegel habe hier seine Staatsgedanken „in den Kampf mit der Meisterin" gehen lassen müssen, „der er keine Herausforderung abzuschlagen einst gelobt und bisher stets gehalten hatte: der Wirklichkeit".** Hegel fürchtete das Ereignis der Julirevolution, er zweifelte daran, ob seine Ideen noch wie einst in Uebereinstimmung mit der Zeit ständen. Bezeichnend ist folgendes Ereignis seines Lebens, das Rosenzweig wohl etwas dramatisiert, im Kern aber richtig auslegt: Ein Schüler forderte von Hegel an dessen Geburtstag, er möge laut das rechte Wort nennen, das zauberkräftig die durch die Julirevolution entfesselten Geister banne. Hegel dankte dem Getreuen für seine Forderung, über-

* Enc. S. 36.

** Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat, München und Berlin 1920, Bd. II, S. 218. Für die weiteren Bemerkungen: Bd. II, S. 238.

zugehen „von Entschlüssen zu Wortestat, um zu beschwören die Vielen, Freunde selbst auch, die zum Wahnsinn sich empören". Wenn er „losschlagen" werde, dann werde der Zuruf seines Schülers für ihn sein

„ein Pfand es noch zu wagen,
mit Hoffnung, daß noch Geister ihm
entgegenschlagen,
und daß es nicht verhallt in leere Klagen,
daß sie's zum Volk, zum Werk es tragen."

Rosenzweig macht auf die innere Unsicherheit Hegels aufmerksam; Hegel habe nur noch Hoffnung, daß seine Philosophie der Gedanke der Zeit sei, nicht mehr die alte Selbstgewißheit, mit der Zeit eins zu sein, wie früher bei den großen politischen Ereignissen seiner Epoche.

Dies Ereignis verdeutlicht, wie das Prinzip des absoluten Wissens für Hegel Praxis mit dem ganzen Risiko menschlichen Handelns ist.

Hegel macht aber vom absoluten Standpunkt das Phänomen des Handelns als die alltägliche Praxis des Individuums in den Situationen seines Lebens durchsichtig.

Der Standpunkt des Handelns ist in dem System Hegels lokalisiert. Hegel hat beim Uebergang von der Moralität zur Sittlichkeit die Sphäre des Handelns begründet.

Die vulgären Vorstellungen vom Handeln als einem Gegensatz zum Denken sind von der Wahrheit des Verhältnisses zwischen beiden weit entfernt. „Diejenigen, die das Denken als ein besonderes, eigentümliches Vermögen, getrennt vom Willen als einem gleichfalls eigentümlichen Vermögen betrachten, und weiter gar das Denken als den Willen, besonders dem guten Willen, für nachteilig halten, zeigen sogleich von vornhinein, daß sie gar nichts von der Natur des Willens wissen".* Falsch ist die vulgäre Auffassung, weil der menschliche Geist einer ist; als Einheit setzt er sich in allen Möglichkeiten menschlichen Be-

* Recht, S 28.

wußtseins durch. Denken und Handeln als zwei voneinander getrennte Vermögen des Menschen anzusehen, ist die Weisheit des abstrahierenden Verstandes, nicht die der absoluten Philosophie; diese stellt keine Trennung auf, sondern sieht, daß zum Handeln Intelligenz, zur Intelligenz das Handeln gehört. Ohne den Willen, ohne das Handeln kann ich mich nicht theoretisch verhalten; wenn ich denke, bin ich tätig. Ohne die Theorie, ohne das Denken kann ich nicht handeln; wenn ich handle, muß ich denken. Beide Vermögen sind eingelagert einem Geist und durchdringen sich wechselseitig. Hegel vertuscht damit die Verschiedenheit beider Vermögen nicht, sondern schafft den Horizont, in dem die Eigentümlichkeit der Vermögen herausgestellt werden kann. Für Hegel ist „der Wille eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben"; wenn ich nämlich praktisch bin, „bestimme ich mich, und mich bestimmen, heißt eben, einen Unterschied setzen". Indem ich die Bestimmungen und Unterschiede heraus-lasse, in die Außenwelt, sind sie immer noch die meinigen, ich bin schuld an „dem, was ich getan habe". Diese Verhaltungsweise steht im Gegensatz zum Denken; im Begreifen vereine ich das Entgegengesetzte mit mir; ich stehe dem Gegenstand nicht mehr gegenüber, sondern mache ihn im Denken zu einem allgemeinen, nehme ihm das Eigene, „das er für sich gegen mich hatte."*

Hegels Analyse des Handelns richtet sich aber auch gegen das Vorurteil, als sei alles, was der Mensch tut, schon Praxis, Handeln. a) Voraussetzung wahrhaften Handelns ist, daß es nicht allein aus Instinkt geschehe, daß es nicht tierisch sei. „Das Tier handelt nach Instinkt, wird durch ein Inneres getrieben und ist so auch praktisch; es hat aber keinen Willen, weil es sich das nicht vorstellt, was es begehrt."** Hegel unterscheidet den weiten Begriff der Praxis von dem engeren: der Tätigkeit aus

* Recht, S. 285–287.
** Recht, S. 287

einem Willen heraus. Der Mensch muß sich zum wahrhaften Handeln das vorstellen, was er tut. b) Hegel hat ferner auf dem Standpunkt des absoluten Wissens das menschliche Handeln konkret bestimmt. Polemisch wendet er sich gegen die Begrenztheit und Inhaltslosigkeit des Kantischen Standpunkts der Moralität: „Die Festhaltung des bloß moralischen Standpunktes, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergeht," macht diesen an sich hoheitsvollen Standpunkt „zu einem leeren Formalismus und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei von der Pflicht um der Pflicht willen herunter".* In dem System der Sittlichkeit stellt Hegel das Materiale des Handelns auf; hier ist das Verhalten des Menschen zum Staat, zur Gesellschaft, zur Familie bestimmt, und diese durch den Begriff der Philosophie bewiesene Sittlichkeit** kann zeigen, wo die Wahrheit des Handelns liegt. Handelt der Mensch nicht nach dem konkret angegebenen Inhalt der Sittlichkeit, so ist sein Handeln böse und darum nichtig. Das Böse bestimmt Hegel näher als das, „was notwendig nicht sein soll – d. h. daß es aufgehoben werden soll; nicht, daß jener erste Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten solle — er macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Tieres und des Menschen aus — sondern daß nicht auf ihm stehengeblieben und die Besonderheit nicht zum wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten, daß er als nichtig überwunden werde".*** Wenn aber das Handeln, sofern es böse ist, als in sich nichtig erkannt wird, so ist es gar kein Handeln mehr.

Dieser Begriff der Praxis ist im System als die Praxis der erhaltenden, „in dem geheiligten Lauf der Dinge"**** aufgehenden, den Staat erhaltenden Individuen gefaßt. Qualitativ anders geartet ist die Praxis der geschichtlichen Individuen. Diese

* Recht, S. 113.
** Recht, S. 132.
*** Recht, S. 118.
**** Philos. d. G., S. 75.

haben nicht den geheiligten Lauf der Dinge zu absolvieren, sondern das, was der Weltgeist will, auszuführen. Es sind „die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Dieser Gehalt ist ihre wahrhafte Macht".*

Diese geschichtliche Praxis ist von der philosophischen und alltäglichen durchaus verschieden. Gemeinsam ist den geschichtlichen Individuen mit den Philosophen die Verbundenheit mit dem Weltgeist; die geschichtlichen Individuen sind „Organe des substantiellen Geistes"** wie die Philosophen. Unterschieden sind sie von den letzteren dadurch, daß sie praktisch sind. „Man kann hiervon (von dem Wollen der weltgeschichtlichen Individuen) noch unterscheiden das Begreifen, daß auch solche Gestaltungen nur Momente in der allgemeinen Idee sind. Dieser Begriff ist der Philosophie eigentümlich. Die welthistorischen Menschen sollen ihn nicht haben: denn sie sind praktisch."*** Das praktische Sein geschichtlicher Individuen schließt aber das Verstehen des Willens des Weltgeistes in sich. Dies Verstehen ist der Form nach von dem philosophischen Begreifen der Substanz verschieden. Der Philosoph gibt den Impulsen des Weltgeistes in der Form des Begriffs Ausdruck, der Täter weiß „am besten, um was es zu tun ist", er hat die „Einsicht" in den Weltzustand. Als praktisches Organ des Weltgeistes ist sein Wissen instinktiv, also ganz in der Nähe der Handlung. Diese erst ist sein Element. Der Philosoph macht der Welt die Substanz des Geistes im Begriffe bewußt, das geschichtliche Individuum in der Tat; diese gibt dem Ausdruck, was substantiell schon da ist. Wie die geschichtliche Praxis von der philosophischen, so ist sie auch von der alltäglich menschlichen verschieden. Kennzeichen wahrhaft sittlichen Handelns für das Individuum ist es, das, was es zu handeln gibt, in der Vorstellung zu haben;

* Philos. d. G., S. 68.
** ibid. S. 76.
*** ibid. S. 76.

dieses wird für das geschichtliche Individuum auch gefordert; es soll „Besonnenheit" haben. „Der politische Mensch ist nicht Enthusiast; er muß die klare Besonnenheit haben, die man dem Enthusiasten gewöhnlich nicht zuschreibt."* Aber diese Besonnenheit enthält ein Element, das in den bloßen „Vorstellen" nicht enthalten ist, die Leidenschaft —, der bedingungslose Einsatz des Individuums für das Substantielle. „Es ist eine Art von Trieb, fast tierisch, daß der Mensch seine Energie so in die Sache legt".** Das „Tierische" der Energie ist so für den geschichtlichen Menschen kennzeichnend, der damit die Sphäre des allgemein menschlichen Deliberierens, also Vorstellens einer Handlung im wörtlichen Sinne schon überwunden hat, indem das Elementarische seiner Leidenschaft den Ausschlag gibt. Unterschieden aber ist das geschichtliche Individuum von dem rein menschlichen weiter durch die Entbundenheit von der Sittlichkeit des geordneten Lebens. Die jeweilige Sittlichkeit ist beschränkt ausgebildet und hat ein Höheres über sich. Das Individuum, welches das Höhere inkarniert, zerstört damit die Sittlichkeit des Alten und ist so gegen das beschränkt Sittliche mit dem Rechte des höchst Sittlichen: mit dem Rechte des Weltgeistes ausgerüstet.*** Hegel hat die Betrachtungsweise moralischer und „psychologischer Kleinmeisterei" als unpassend für die Verhältnisse weltgeschichtlicher Individuen abgewiesen.

c) Die Frage ist nun: wie verhält sich das absolute Wissen als die sublimierte Praxis der Philosophie zu der des Alltags und der Geschichte. Die Philosophie nimmt qua Philosophie nicht an ihnen teil, sondern steht ihnen nur b e g r e i f e n d gegenüber.

Die Philosophie erkennt die alltägliche menschliche Praxis als die soziologische Voraussetzung ihrer eigenen Existenz an. Ferner begreift sie sie als eine Form des sich entfaltenden Geistes. Der

* ibid. S. 80.
** ibid. S. 79.
*** Philos. d. G., S. 74/75.

Philosoph als empirisches Subjekt hat an der Sittlichkeit des Staates mit teilzunehmen wie jeder andere auch, und Hegels Leben ist im ganzen ein sittliches gewesen. Seine eigentliche Existenz sieht Hegel allerdings nicht darin, sondern diese realisiert sich auf dem Standpunkt des absoluten Wissens in der Philosophie.

Die Philosophie verhält sich zur weltgeschichtlichen Praxis rein begreifend; daran teilzunehmen ist nicht ihre Sache.

Faktisch ist auch das Verändern der Welt im Sinne der geschichtlichen Aktion auf dem Standpunkt des absoluten Wissens unmöglich. Das, was als Verändern der Welt bei Hegel in Betracht käme, nämlich der jeweilige Ruck der sich selbst realisierenden Vernunft, ist nur vor seiner Zeit möglich gewesen; denn für die Hegelsche Zeit ist die Vollendung der Realisierung der Vernunft sowohl in der Form geschichtlicher Wirklichkeit, als auch in der Form der Wissenschaft erreicht. Das absolute Wissen macht überhaupt die Zeit und damit die Geschichte unmöglich. Das Verändern ist aber auf dem Standpunkt des absoluten Wissens auch deshalb unmöglich, weil gar kein handlungsfähiges Subjekt mehr da ist, an das der Appell eines Veränderns ergehen könnte. Denn das Subjekt hat sich in seinem Fürsichsein der Vernunft gegenüber aufgegeben; es ist ein in die Vernunft versenktes und mit ihr vereintes Subjekt.

Hegel spricht die in dieser philosophischen Position enthaltene Konsequenz, das Verändern der Welt sei nicht Sache der Philosophie, aus. Die Regulierung der unendlichen Materie der Welt liege abseits philosophischen Interesses, bemerkt Hegel in einer Polemik gegen Fichte und Plato: „Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Aeußerlichkeit durch das Scheinen des Wesens in sie bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischte sich damit in Dinge, die sie nicht angehen; guten Rat darüber zu erteilen,

kann sie sich ersparen; Plato konnte es unterlassen, den Ammen anzuempfehlen, mit den Kindern nie stillezustehen, sie immer auf den Armen zu schaukeln, ebenso Fichte die Vervollkommnung der Paßpolizei bis dahin, wie man es nannte, zu konstruieren, daß von den Verdächtigten nicht nur das Signalement in den Paß gesetzt, sondern das Portrait darin gemalt werden sollte; in dergleichen Ausführung ist von Philosophie keine Spur mehr zu sehen."* Die Wirrnisse dieser Welt interessieren Hegel nur mit Rücksicht auf das in seiner Philosophie liegende Risiko und soweit diese Welt den Zwiespalt der Vernunft in sich enthält; wie aber die Mißtöne der zeitlich empirischen Gegenwart, also alle politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Probleme sich auflösen werden, ist vom Standpunkt einer sich als „welt"-abgewandtes Priestertum deklarierenden Philosophie nur mittelbar von Belang: am Ende der Religionphilosophie weist Hegel darauf hin, daß es nur auf die Versöhnung der Probleme der Vernunft und der Religion in der Philosophie ankomme, eine Versöhnung ohne äußere Allgemeinheit; die Philosophie sei „ein abgesondertes Heiligtum und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammen gehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitlich empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfindet, wie sie sich gestaltet, ist ihr zu überlassen und ist nicht unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie."** Daß aber die Philosophie sich mittelbar auf die Welt zu beziehen habe, betont Hegel ausdrücklich. Das Desinteressement an der empirisch zeitlichen Gestaltung ist nicht als eine „Welt"-Abgewandtheit im Sinne restloser Isolation gemeint. Die „Welt", von der die absolute Philosophie sich abwendet, ist die „Welt" des Handelns, des bedürftigen, des erwerbenden, des politischen Menschen; sie nimmt an dieser „Welt" des Han-

* Recht, S. 14.

** Philos. d. Rel., Ausg. Berlin 1840, Bd. XXII, S. 355/56.

delns keinen Anteil, sie sinnt nicht auf Lösungen der diese Menschen bewegenden Probleme in einem technischen Sinne. Allein die „Welt" als Problem der Wahrheit, die „Welt" in geistiger Zerrissenheit, ist das Feld, auf dem die Philosophie sich bewegt und ihre Aufgaben hat. In diesem Sinne ist die „Welt"-Philosophie: „Es erwacht die Weltweisheit im Geiste der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über das, was in ihr Wirklichkeit an und für sich recht und vernünftig ist. Mit Recht ist die Produktion des Denkens und bestimmter die Philosophie Weltweisheit genannt worden, denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst." *

d) Hegel hat den Standpunkt reiner Philosophie erst im Laufe seines Lebens gewonnen; in seiner Jugendperiode kam es ihm wie den meisten, die damals lebten, auf das Verändern der Welt an. Er hat in seiner Jugend die Tendenzen der Veränderung, wie sie in der Aufklärung lagen, mitgemacht; für die Freiheit des Menschen gekämpft, die Despoten gehaßt.** Diese revolutionäre Haltung dauerte ungefähr bis 1800 an; charakterisiert war sie durch mangelndes Verständnis für den Kairos der Geschichte. Erst seit 1800 trat eine entscheidende Wendung hervor; Hegel lernte die Werte historischer Kontinuität immer mehr schätzen, bis nach dem Befreiungskrieg ihm eine ausgesprochen konservative Haltung eigen wurde. Was in jener Zeit die eigentliche Meinung Hegels über das Verändern der Welt war, kam in einer Erwiderung auf die Anfeindungen zum Ausdruck, die der Satz der Rechtsphilosophie provoziert hatte: daß das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich sei. Hegel schrieb hier: „wenn es sich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usf. wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere

* Enc. S 467.

** Ein Beispiel statt vieler: s. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, S. 366.

Kreise eine große relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl recht haben und in einem solchen Falle vieles finden, was allgemein richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden."* Alle Tendenzen der Veränderung wies der alte Hegel strikt ab als etwas, was außerhalb der Domäne der Philosophie liege.

2. Marx' Stellung zur Wirklichkeit: Die Position des Veränderns.

A. Die elfte These über Feuerbach als Leitfaden der Interpretation. B. Die Interpretation. I. Marx' Stellung zur Philosophie. a) Das Verhältnis von Marx zu Hegel ist sein Verhältnis zur Philosophie überhaupt. b) Marx' Kritik am absoluten Wissen Hegels. c) Interpretation der Philosophie als Medium geschichtlicher Substanz und als Vollzug ihre Selbstaufhebung. d) Frage nach dem Standpunkt, von dem aus Marx die Philosophie als Philosophie aufhebt. e) Notwendigkeit der Selbstaufhebung der Philosophie in der Zeit und im Wesen der Philosophie begründet. II. Das Verändernwollen der Welt bei Marx. a) Schwierigkeiten der Analyse. b) Charaktere des Veränderns im Hinblick auf Selbstverständigung und Ontologie des Menschen. c) Verdeutlichung der Kategorie des Veränderns gegen die abstrakte Auffassung: Verändern sei ein separates Vermögen des Menschen und gegen die Auffassung des heutigen blassen Gebrauchs des Wortes. d) Frage nach der Originalität der Marxschen Position des Veränderns. e) Versuch einer Bestimmung des Veränderns unter Hegels Kategorieen.

A. Eine kürzere Formel für die Grundhaltung von Marx zur Wirklichkeit als er selbst schon in der elften These über Feuerbach gibt, könnte auch

* Enc. S. 37/38.

das konzentrierteste Nachdenken seines besten Interpreten nicht geben. Die elfte These lautet: „Die Philosophen haben bisher die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“*

Zur Bezeichnung dessen, was Marx' Haltung zur Wirklichkeit ausmacht, ist diese These gedanklich und sprachlich wahrhaftig in sich perfekt. Gedanklich bedeutet sie, daß die Haltung des Veränderns nicht bloß brutaler Wille des Veränderns ist: durch die Antithetik des Veränderns gegenüber der philosophischen Haltung ist die problematische Sphäre angezeigt, aus der heraus die Haltung des Veränderns als geschichtlich bedeutsam allein verständlich wird. Der eigentlich philosophische Prozeß, der der Behauptung vorausgeht, es komme auf das Weltverändern an, ist in dieser gedanklichen Gegenüberstellung mit eingefangen und treibt zur Untersuchung, was das Verändern im Gegensatz zu dem irrelevanten Tun philosophischer Interpretation eigentlich bedeute. Die sprachliche Form der elften These über Feuerbach aber zeigt die Vieldeutigkeit der Antithetik vom Weltverändern und Weltinterpretation. Warum ist die Stellung zur Welt, wie Philosophen sie haben, unmöglich geworden, was hat sich ereignet, daß es auf sie nicht mehr ankommt, wer ist es denn eigentlich, der eine Behauptung solcher Kühnheit gegen ein Jahrtausende altes Unternehmen der Menschheit wie Philosophie aufstellt? Wohl liegt ein Respekt vor der Tatsache des Philosophierens in in dieser Behauptung, aber zugleich die Verwerfung dieser Tatsache als Norm aufstellende Kraft. Als solche ist die Verwerfung nicht unbedingt; nur dies ist gesagt: daß es auf sie nicht mehr ankommt. Doch nicht nur Respekt vor dem Tatsächlichen, sondern das Verändern der Welt, auf das es allein ankommt, scheint auch seinerseits von pilosophischen Elementen nicht frei zu sein. Die Gegensätzlichkeit ist nicht exklusiv: das unbestimmte „Es“, das den zweiten Teil des Satzes einleitet, be-

*) Mater. I, S. 53.

deutet — vorläufig ungreifbar und allgemein — darauf — hin, daß die Beziehung zwischen dem Subjekt des ersten Satzteils: die „Philosophen" und dem nichtgenannten Subjekt des zweiten Satzteils nicht völlig suspendiert seien, sondern die Haltung des Veränderns mit Philosophie noch irgend etwas zu tun habe. Freilich, darüber besteht trotz aller scheinbaren Wirkung des Subjekts des ersten Satzteils auf den zweiten kein Zweifel: dem Wesentlichen nach hat die proklamierte neue Haltung zur Welt: die des Veränderns nichts mehr mit dem Interpretieren der Welt zu tun und es ist die unheimliche, immer wieder aufreizende Kraft der Formulierung dieser These, wenn in ihr durch das unvermittelte: „es kommt darauf an" Plötzlichkeit und Unbeirrbarkeit des Auftritts des Neuen vorstellig gemacht ist. Allein, mit dem Hinweis auf das Neue, das gegen die alte Haltung der Philosophie in so rücksichtsloser Negation auftritt, ist doch nicht über das konkrete Sein des Neuen selbst gesagt. Es hat sich noch nicht ausgebildet und ist also ohne Subjekt; in der allgemeinen Wendung: „es kommt aber darauf an, die Welt zu verändern" ist wohl seine Existenz ausgerufen, aber alles Nähere im Dunkel ungewisser Zukunft. Nur der Glaube, daß es keine Phrase sei, ist gefordert. — Die These als Ganzes ist die Formulierung eines mitten im Prozeß der Gewinnung seiner Position steckenden Menschen, der schon entscheidende Resultate, nämlich Ablehnung der Philosophie, verzeichnet, aber noch nicht mit der Sache ans Ende gelangt ist, um sagen zu können, was er eigentlich wolle. So ist diese These — Produkt des Prozesses der Selbstentwicklung Marx' — eigentlich als Gegenstand des Fragens geeignet. Doch so sehr Glanz und Konzentration eines stilvollen Satzes wie des vorliegenden Nachdenklichkeit herausfordern mag — Philologie der Sprache und des Satzbaus gewährleistet nicht Wahrheit des Sachverhaltes; philosophische Interpretation erst wird ausweisen, was es konkret mit der Stellung zur Wirklichkeit bei Marx auf sich hat; nur soweit hat eine

philologische Vergegenständlichung kardinaler Sätze Sinn, als sie an diesen plastischen Ausdrücken des Sachverhaltes selbst den Leitfaden für konkrete Untersuchung vorbereiten kann.

B. I. a) Das Verhältnis der Position der Weltveränderung zur Weltinterpretation ist für Marx das Verhältnis seiner Position zur Philosophie Hegels. Das Hegelsche System stellt sich ihm als die Philosophie par excellence dar, nicht, weil Hegel an philosophischer Grundhaltung Philosophen vor ihm übertroffen, sondern weil er objektiv die Idee der Philosophie im Elemente des Gedankens auf die Spitze getrieben und damit Philosophie überhaupt als Gegenstand der Kritik geschaffen habe. „Hegel setzt den kreisenden Akt der Abstraktion an die Stelle jener fixen Abstraktion (früherer Philosophien). Damit hat er einmal das Verdienst, die Geburtsstätte aller dieser ihrem ursprünglichen Datum nach einzelnen Philosophien zugehörigen, ungehörigen Begriffe nachgewiesen, sie zusammengefaßt und statt einer bestimmten Abstraktion die in ihrem ganzen Umkreis erschöpfte Abstraktion als Gegenstand der Kritik geschaffen zu haben."* Diese Auszeichnung Hegelscher Philosophie als radikalisierte, weil in ihrem Wesen selbst gegenständlich werdende Form der Philosophie vor allen anderen Philosophien ist für Marx der Grund, sich in den großen Fragen seiner Stellung zur Wirklichkeit fast nur mit ihr auseinanderzusetzen.

b) Die Kritik der philosophischen Haltung zur Welt ist so für Marx Kritik der Position absoluten Wissens, wie Hegel sie ausgebildet hat. Marx setzt sich mit dieser am Leitfaden einer Idee vom wirklichen Menschen auseinander. Seine Kritik an ihr geht dahin: philosophische Haltung zur Welt auf dem Standpunkt absoluten Wissens sei unmöglich, weil sie echten menschlichen Kontakt zur Wirklichkeit nicht herstelle.

Angriffspunkt der Position absoluten Wissens ist vor allem der sie begründende Begriff des Ge-

* Adoratskij, S. 170.

genstands. Nach Marx' Meinung kennt Hegels Philosophie überhaupt nicht den echten, sondern nur den scheinbaren Gegenstand. Was Marx gegen Hegel einwendet, faßt er konkret in dem Satz zusammen: „Die Hauptsache ist, daß der Gegenstand des Bewußtseins (bei Hegel) nichts anderes als das Selbstbewußtsein oder das der Gegenstand nur das vergegenständlichte Selbstbewußtsein, das Selbtbewußtsein als Gegenstand ist".* Gegenstand bei Hegel als Produkt des Bewußtseins ist aber nicht echt, sondern nur augenblickliche Konstellation unfruchtbaren Kreisens der Bewegung des Selbstbewußtseins, das sie selbst als seine Entäußerung im Gegenstand, in der Dingheit setzt, um sich dann wieder in sich zurückzunehmen — ein Versteckenspiel mit dem Grundsatz der Identität, die außer sich gerät, um dann wieder zu sich selbst zu kommen, eine Komödie der Entfremdung und Wiederaneignung des Entfremdeten im Selbstbewußtsein.

Wirklicher Gegenstand ist im Gegensatz zur Auffassung Hegels für Marx die Dingkeit, die ein Festes an sich hat und von den Bewegungen des menschlichen Geistes nicht ohne weiteres, d. h. ohne materielle Einwirkung auf sie aufgehoben werden kann. Hegels Gegenstand aber ist ohne innere Konsistenz, sondern nur ein luftiges Gebilde. „Es ist . . . klar, daß die Dingheit (Hegels) durchaus nichts Selbständiges, Wesentliches gegen das Selbstbewußtsein, sondern ein bloßes Geschöpf, ein von ihm gesetztes ist, und das Gesetzte, statt sich selbst zu bestätigen, ist nur eine Bestätigung des Aktes des Setzens, der einen Augenblick seine Energie als das Produkt fixiert und zum Schein ihm die Rolle — aber nur für einen Augenblick — eines selbständigen wirklichen Wesens erteilt".** Marx versucht so die Hegelsche Auffassung als Verfälschung wirklichen Sachverhalts hinzustellen. Wirklich sind für Marx die natürlichen Gegenstände des Menschen als eines „mit materiellen Wesenskräften ausgerüsteten und begabten

* Adoratskij, S. 157.

** Adoratskij, S. 159/160.

Wesens."* Wirklich ist es, versteht sich, daß diese Selbstentäußerung bloß die Setzung einer wirklichen, unter der Form der Aeußerlichkeit, also zu seinem Wesen nicht gehörigen und übermächtigen gegenständlichen Welt ist. Aber Hegel'sches Selbstbewußtsein = der Mensch abzüglich materieller Wesenskräfte — kann nie und nimmer wirkliche Dinge setzen, sondern nur abstrakte Kategorie derselben. „Im Akt des Setzens fällt es (das Selbstbewußtsein) also nicht aus seiner ‚reinen Tätigkeit' in ein Schaffen des Gegenstandes, sondern sein gegenständliches Produkt bestätigt nur seine gegenständliche Tätigkeit, eine Tätigkeit als eine Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens."** Daß durch die Tätigkeit des Hegelschen Selbsbewußtseins der Anschein, als sei ein wirklicher Gegenstand geschaffen, erweckt werden kann, setzt also für Marx den wahren Sachverhalt, daß der wirkliche Gegenstand zuerst und nochmals zuerst da sein muß, bereits voraus. Der illusorische Charakter Hegelschen Gegenstandsbegriffes wird so deutlich.

Die illusionäre Spiegelung des wahren Sachverhalts bei Hegel verdeutlicht Marx an einer widersinnigen Konsequenz aus dem Gegenstandsbegriff Hegels selbst. Der wirkliche, echte Gegenstand, wie Marx' Theorie ihn aufbaut, ist nämlich in Hegelscher Perspektive ein Nichts. Marx exemplifiziert es an dem Beispiel des Hegelschen Naturbegriffes; diesem zufolge sei ein echter Gegenstand für den Menschen nicht vorhanden, er sei nur in der Form der Abstraktion da. „Die Natur als Natur, d. h. insofern sie sich sinnlich noch unterscheidet von jenem geheimen, in ihr verborgenen Sinn, die Natur, getrennt, unterschieden von diesen Abstraktionen, ist ein Nichts, ein sich als Nichts bewährendes Nichts, ist sinnlos oder hat nur den Sinn einer Aeußerlichkeit, die aufgehoben worden ist."*** Daß eine Theorie wie die Hegels zu so absurder

* Adoratskij, S. 159.
** Adoratskij, S. 160.
*** Adoratskij, S. 171.

Konsequenz gelangt, ist für Marx Beweis genug für die Verfälschung der Sache bei Hegel. Marx' kritischer Ausgangspunkt ist ein Begriff vom Gegenstand derart, daß dieser nicht einfach von dem Selbstbewußtsein absorbiert und zum Nichts aufgelöst werden kann. Wirklichkeit ist ihrem Seincharakter nach eine dem Drang des Selbstbewußtseins nicht weichende, unnachgiebige und unauflösbare Materie.

Nicht allein die Hegelsche Theorie des Gegenstandes ist unwahre Spiegelung des Sachverhaltes; auch der Akt der Aufhebung des Gegenstandes durch das Selbstbewußtsein ist unechte, weil den Gegenstand nicht mit sich reißende Aktion, sondern bloßes Manöver des Geistes im luftleeren Raum. Die Behauptung Hegels, den Gegenstand durch die Tat des Selbstbewußtseins wegzuspiritualisieren, ist das Sophisma eines mit der Geltung denkerischer Operation nicht vertrauten Philosophen. Wirkliche Aufhebung und Aneignung gegenständlichen Wesens gibt es für Marx nur in der Sphäre wirklicher Gegenständlichkeit des Menschen „durch Vernichtung der entfremdeten Bestimmung der gegenständlichen Welt, durch ihre Aufhebung, in ihrem entfremdeten Dasein."* Wenn Kommunismus das Privateigentum, wenn Atheismus die Religion aufheben, so ist die Aktion des Aufhebens Tat des in reeller Wirklichkeit stehenden Menschen für Marx — beides bedeutet Verwirklichung des menschlichen Wesens als seines reellen Wesens, Entfaltung seiner Kräfte an echter Gegenständlichkeit; Aufhebung der Gegenständlicheit ist nur möglich unter Voraussetzung der Vernichtung derselben in ihrer vor-läufigen Verfassung.

Allein, die Negation der Negation in Hegelscher Dialektik ist nach Marx' Ansicht reeller Wirklichkeit fremd. Die Aufhebungsaktion nimmt in ihrem Prozeß nicht den konkreten Gegenstand zurück, sondern nur sich selbst als Selbst-Vergegenständlichung, als Selbst-Entfremdung zurück. Das Be-

* Adoratskij, S. 166.

wußtsein als Nur-Bewußtsein bei Hegel hat für Marx nicht „an der entfremdeten Gegenständlichkeit, sondern an der Gegenständlichkeit als solcher" seinen Anstoß.* Aber gerade darin liegt das Falsche bei Hegel. Die Bewegung der Aufhebung geht also in dem Aether des Nichts, des bloßen Gedankens jenseits und diesseits echter Gegenständlichkeit vor, sie zerreist im Experiment mit sich selbst nicht den reellen Gegenstand, sondern dieser bleibt nach wie vor, wie er ist.

Der Verwerfung der Hegelschen Begriffe des Gegenstandes und der Aufhebung liegt für Marx zugrunde die Verwerfung des Hegelschen Bildes vom Menschen eines bloß spirituellen bewußtseinsmäßigen Wesens. Marx wirft Hegel vor, er habe das ganze Wesen des Menschen in dem Bewußtsein allein aufgehen lassen. Wissen ist aber für Marx nur eine Verhaltungsweise des Menschen. „Die Art wie das Bewußtsein ist und wie etwas für es ist, ist das Wissen. Das Wissen ist ein einziger Akt. Etwas wird daher für dasselbe, sofern es dies Etwas weiß."** Die Bestätigung dieses einen Beziehungszentrums des Menschen als eines mit materiellen Wesenskräften ausgerüsteten Individuums zum Gegenstande ist aber nach Marx nicht Erfüllung seines Seins. Marx ergeht sich darin, dem Menschen als ein Wesen oder besser Unwesen Hegelschen Abstrahierens den Menschen als Wesen mit Auge, Zahn und Ohr entgegenzustellen; die Sinnlichkeit und Wirklichkeit seines Seins versucht Marx vor allem an der Verhaltungsweise des Hungers zu den Gegenständen zu demonstrieren. Im Hunger erlebt der Mensch den Gegenstand als Gegenstand des Bedürfnisses. „Der Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Lebensäußerung unentbehrlichen Gegenstandes." *** Die Tatsache, daß der Mensch als hungerndes Wesen im Verkehr mit den Gegenständen steht, beweist

* Adoratskij, S. 163/64.
** Adoratskij, S. 163.
*** Adoratskij, S. 161.

für Marx nicht bloß die Einseitigkeit, sondern auch die Geringfügigkeit des Verkehrs mit dem Gegenstand, den der Mensch als spirituelles Wesen besitzt.

Angesichts des Eingebettetseins des Menschen in elementare Bedürfnisse erscheint Marx die Konstituierung des Menschen auf den Hegelschen Standpunkt absoluten Wissens als Entfremdung des Menschen von der menschlichen Welt, als eine Nihilisierung seiner selbst. Da aber das Göttliche für Marx Ausdruck des Menschen ist, der sich als Mensch nicht erfassen kann, so bedeutet das Leben des spirituellen Menschen zugleich Prozeß seiner Entwirklichung. „Diese Bewegung in ihrer abstrakten Form als Dialektik gilt daher als das wahrhaft menschliche Leben und weil es doch eine Abtraktion, eine Entfremdung des menschlichen Lebens ist, gilt es als göttlicher Prozeß, daher als göttlicher Prozeß des Menschen — ein Prozeß, den sein von ihm unterschiedenes, abstraktes, reines, absolutes Wesen selbst durchmacht."* Aber Marx glaubt über die Destruktion einzelner Begriffe Hegels wie Gegenstand, Negation der Negation des Selbstbewußtseins, die in dem Vorwurf der Entfremdung des Menschen als Menschen kulminieren, zeigen zu können, das Hegels Position absoluten Wissens auch in sich selbst einen funtamentalen Widerspruch trage. Die Einseitigkeit des menschlichen Verhaltens im absoluten Wissen, in dem vom Menschen jenseits seines Seins als Selbstbewußtsein abgesehen wird, steht zum Leben des Menschen in Familie, Recht, Staat, Religion usw. in dem Verhältnis des Widerspruchs. Dieser Widerspruch, gewaltig genug, ist nicht bloß faktisch vorhanden, daß der Mensch als Wesen materieller Lebensausrüstung nicht allein spirituell ist; im Verhältnis absoluten Wissens zu den großen Objektiven: Familie, Staat usw. selbst bricht er bei Hegel unabweisbar hervor, obwohl der Meister des Gedankens ihn zu unterdrücken versucht. Einerseits hebt das absolute Selbst-

* Adoratskij, S. 167.

bewußtsein Hegels den Gegenstand, also Staat, Religion etc. als Formen seines Andersseins auf und nimmt sie in sich zurück; aber andererseits ist das Selbstbewußtsein in seinem Anderssein: im Leben des Staates und der Religion doch bei sich und bestätigt sich in seinem Anderssein so als Selbstsein. Damit ist aber die Position Hegels für Marx von diesem selbst vernichtet: „Der Mensch, der in Recht, Politik etc. ein entäußertes Leben zu führen erkannt hat, führt in diesem entäußerten Leben als solchem sein wahres menschliches Leben. Die Selbstbejahung, die Selbstbestätigung im Widerspruch mit sich selbst, sowohl mit dem Wissen als mit dem Wesen des Gegenstandes ist also das wahre Wissen und Leben."*

So erscheint die Hegelsche Position absoluten Wissens nach allen Seiten hin bloßgestellt. Wie im einzelnen, so ist auch die Hegelsche Position im ganzen von Marx ad absurdum geführt durch die Aufdeckung des zentralen Widerspruchs seiner Position. Ferner nach der Ansicht von Marx vernichtet nicht bloß Hegel selbst seine grundlegende Position, sondern auch von dem Standpunkt Marx' aus: von der Position der sinnlichen, in der Gesellschaft lebenden Menschen zeigt sie sich als unmöglich.

c) Aber die Unmöglichkeit Hegelscher Philosophie will Marx nicht erweisen als Unmöglichkeit der Philosophie Hegels als eines bestimmten Denkers, sondern als Unmöglichkeit von Philosophie überhaupt. Was bedeutet Philosophie für Marx eigentlich, wenn sie nicht bloß Produktion verquerter Geister, sondern Erscheinungsform des Geistes ist — für ihn bedeutsam genug, um die ersten Kristallisationen seines Denkens an ihr zu vollziehen?

Die Existenz und Wichtigkeit der Philosophie in der Vergangenheit und damit das relative Recht ihrer Existenz liegt darin, daß sie in ihrem Medium geschichtliche Substanz aufgenommen hat. Marx verdeutlicht diesen Gedanken an der

* Adoratskij, S. 164.

Geschichte deutscher Philosophie. Deutschland signalisiert den Stand der Weltlage bloß im Medium der Philosophie statt in Wirklichkeit; so spielt deutsche Philosophie für ihn eine gewichtige Rolle. „Die deutsche Philosophie ist die idealer Verlängerung der deutschen Geschichte. Wenn wir also statt die oeuvres incomplètes unserer reellen Geschichte die oeuvres posthumes unserer ideellen Geschichte, die Philosophie kritisieren, so steht unsere Kritik mitten unter den Fragen, von denen die Gegenwart sagt: that is the question. Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existieren, zunächst kritischer Verfall mit der philosophischen Spiegelung der Zustände."* Das Recht ihres Bestandes der Philosophie leitet Marx aus geschichtlicher Substanz ab, die er absolut setzt. Abwesenheit reeller Wirklichkeit, meint Marx, führt notwendig zum Aufbau ideeller Wirklichkeit in Philosophie. Bei der Pathologie des gesellschaftlichen Lebens ist die Philosophie reelle Wirklichkeit geschichtlichen Daseins.

Aber dies Zugeständnis an die Philosophie, sie sei Medium geschichtlichen Lebens, erstreckt sich für Marx nur auf die Tatsache, daß Philosophie geschichtliche Substanz in sich aufgenommen habe. Diese Tatsache aber ist für ihn nicht Ausdruck einer Gesetzmäßigkeit, welcher das Leben moderner Völker folgt, sondern einer Gesetzmäßigkeit, die bei dem exzeptionellen Faktum der Rückschrittlichkeit einer Nation wie der deutschen eintritt. Legitimität und Eignung als Organ geschichtlichen Lebens ist der Philosophie damit ganz und gar nicht zugesprochen. Ihre eigentliche Rolle besteht in dem Vollzug der Erkenntnis ihrer Illegimität für diese hohe Mission. Die große Tat der Philosophie, die im Dienst der Geschichte steht und von dort erst wichtig wird, ist die Aufhebung ihrer selbst: die erkenntnismäßige und damit faktische Aufhebung ihres Seins als Philosophie. Nach

* Rjazanow, Bd. I, 1, S. 612.

Marx ist diese große Aufgabe der Vernichtung der Philosophie qua Philosophie durch sie selbst im Prinzip schon zu seiner Zeit geleistet. Nur in der Durchführung dieses Prinzips hat die philosophische Entwicklung noch sich selbst als solche zu liquidieren. Für seine Zeit weist Marx der Philosophie die Aufhebung ihrer letzten Aeußerung als Aufgabe im Dienst geschichtlicher Forderung zu. „Es ist die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienst der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in eine Kritik der Erde. Die Kritik der Religion in die Kritik des Rechtes, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik."* Die Aufgabe der Philosophie im Rahmen der großen Aufgabe der Geschichte ist umgrenzt. Feuerbach und andere philosophische Kritiker werden von Marx gelobt, weil sie ein gutes Stück von dem geleistet haben, was die Geschichte von ihnen forderte. Allein, die Aufgabe zu vollziehen ist leichter als sie als Aufgabe zu setzen. Feuerbach und die philosophischen Kritiker am Diesseits vollenden im Grunde bloß, was geschichtliche Tat eines Größeren ist: die eigentliche Selbstaufhebung der Philosophie ist die Tat Hegels. Marx wertet die geschichtliche Erscheinung Hegels nicht als das, als was sie selbst verstanden werden will, sondern nach ihrer tatsächlichen Bedeutung in dem Prozeß der Verwirklichung der Aufgabe, die die Geschichte stellt: der Auflösung der Philosophie. Und hier ist Hegels Tat entscheidend. Hegels Bedeutung liegt darin, das illusionierende Moment aller Philosophie, das bis zu seiner Zeit verborgen und geheim Triebkraft des Philosophierens war: die Abstraktion selbst komplett gemacht und da-

* Rjazanow, Bd. I, 1 S. 608.

mit zum Gegenstand der Erkenntnis herausgehoben zu haben. Hegels Philosophie ist für Marx absolut, weil sie vollendete Darstellung des Gedankens als reinen Gedankenwesens in universalem Ausmaß ist und somit alles, was in der Ebene spezifischer Philosophie sich ereignet, in sich involviert. „Was also überhaupt das Wesen der Philosophie bildet, die Entäußerung des sich wissenden Menschen oder die sich denkende entäußerte Wissenschaft, dies erfaßt Hegel als ihr Wesen und er kann daher der vorhergehenden Philosophie gegenüber ihre einzelnen Momente zusammenfassen und seine Philosophie als die Philosophie darstellen. Was die anderen Philosophen taten — daß sie einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens als Momente des Selbstbewußtseins und zwar des abstrakten Selbstbewußtseins fassen — das weiß Hegel aus dem Tun der Philosophie, darum ist seine Wissenschaft absolut."* Das Ereignis des Erscheinens Hegelscher Philosophie aber steht deshalb für Marx nicht koordiniert neben anderen großen Daten in der Kontinuität philosophischer Entwicklung, sondern ist Abschluß der Philosophie schlechthin; das Gestirn der Philosophie zerstäubt in dem raschen Aufstieg zum höchsten Punkt in seiner Substanz durch eigene Bewegung, die Welt wunderbar erleuchtend. In der Selbstobjektivation, welche die Philosophie Hegels betreibt, indem sie die Gedanken des Menschen qua Selbstbewußtsein als fixe Geister der Abstraktion in der Logik zusammensperrt, erreicht sie – selbständig gegen Natur und Geist — „ein notwendiges Resultat der allgemeinen Selbstentfremdung des menschlichen Wesens."** Indem das geheime Sein aller Philosophie durch diese Vergegenständlichung offenbar gemacht ist, ist aber das ganze Unternehmen menschheitlichen Philosophierens durch die eigene und letzte, aber auch glanzvollste Tat der Philosophie selbst zur Katastrophe ihres Unterganges reif geworden und diese

* Adoratskij, S. 517.
** Adoratskij, S. 168.

in ihr vorbereitet.* Dies ist „das Positive, was Hegel hier vollbracht hat." Ausbeute dieser wesentlichen Erkenntnis, nicht aber originärer Akt und große Tat ist es, was Feuerbach und die philosophischen Kritiker am Diesseits vollbringen. Zur wesensmäßigen Aufhebung der Philosophie selbst bedarf es der Tat des größten Philosophen: den daraus sich ergebenden Vollzug kleinerer Aufgaben mögen andere übernehmen.

Philosophie als eigenständige Form des Geistes ist für Marx von ihr selbst überholt. Philosophie ist notwendige Etappe in der Geschichte menschlichen Bewußtseins, solange dieses über die von ihr vollführten Operationen nichts weiß. Gemessen an echter Wirklichkeitserfahrung ist philosophische Vergangenheit zwar auch Illusion, Verrücktheit des Bewußtseins und von Wert nur, insofern in ihr verquertes Medium geschichtliche Substanz eingeht — aber Philosophie in der Vergangenheit ist notwendige Verrücktheit, aus gesellschaftlichen Bedingungen ihres Seins zu erklären, deren Produkt die Philosophie ist. Marx ist in der Ideologienlehre diesen Zusammenhängen nachgegangen. „Diese Geschichtsauffassung beruht . . . darauf, den wirklichen Produktionsprozeß . . . zu entwickeln, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie (!), Moral etc. etc. aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozeß aus ihr zu

* Interessant ist es, zu sehen, wie Marx den Zusammenbruch der Philosophie bei Hegel in ihr selbst angezeigt sieht durch das Moment der Langweile innerhalb der Abstraktion des Selbstbewußtseins. „Insofern die Abstraktion sich selbst erfaßt und über sich selbst unendliche Langweile empfindet, erscheint . . . das Aufgeben des Abstrakten . . . als Entschließung die Natur als Wesen anzuerkennen." (Adoratskij, S. 170.) Die Langeweile als Stimmung des Denkers zwingt ihn bei der Verfahrenheit seines Denkens einen Schritt über dieses selbst hinaus zu tun. Aber der Denker wird die Langeweile nicht los, weil dieser Schritt aus dem Bereich des Gedankens heraus zur Natur seinerseits nur ein gedanklicher Schritt ist, d. h. der Denker erreicht die abstrakte, aber nicht die wirkliche Natur. So ist auch der Gedanke in der Natur langweilig. Erst in der Haltung des Veränderns als der Haltung des wirklichen, in der Gesellschaft lebenden Menschen, wird das echte Objekt erreicht und damit die Langweile überwunden.

verfolgen." * Aber erst nachdem diese die Verrücktheit des Bewußtseins im System der absoluten Philosophie des Selbstbewußtseins offenbar gemacht und zum positiven Ausdruck gebracht hat, ist die Erkenntnis, daß Philosophie nur der Phrase nach Eigenständigkeit habe, daß sie in Wahrheit verfälschende Spiegelung ganz anderer Substanz sei, bezeichnend für die neu erreichte Stufe in der Geschichte menschlichen Bewußtseins. Philosophie: das abstrakte Denken des Menschen als Selbstbewußtsein im Gegensatz zum Menschen „als eines menschlichen und natürlichen mit Augen, Ohren etc. in der Gesellschaft und der Welt und Natur lebenden Subjekts" ist für die Zeit Marx' durch den großen Selbstklärungsakt der Philosophie durch Hegel nicht mehr möglich.

d) Marx' Aufhebungsversuch der Philosophie ist zweifach: einmal versucht er, direkt den Standpunkt absoluten Wissens bei Hegel zu zerstören, sodann indirekt Philosophie überhaupt als Unternehmen darzustellen, das sich selbst unmöglich gemacht hat. Seine Behauptung geht in beiden Fällen dahin, daß das Ende der Philosophie selbst durch die Philosophie vorbereitet und ausgedrückt sei. Aber mit dem Nachweis der Unmöglichkeit durch sie selbst ist die Revolte Marx gegen die Philosophie auf den Standpunkt des sinnlichen, wirklichen Menschen noch nicht erklärt, denn offensichtlich ist die Position, von der aus Marx gegen Philosophie als Form des Geistes protestiert selbst nicht Philosophie, sondern etwas anderes. Es ist zu fragen, wie seine Position zu bestimmen ist.

Zunächst hat es den Anschein, als handele es sich bei Marx' Auseinandersetzung mit Hegel lediglich um eine unerträgliche Apodiktik des gesunden Menschenverstandes, der sich erdreistet, die primitive Apparatur seines begrifflichen Denkens gegen die Hegelsche Hochburg der Philosophie in Bewegung zu setzen. Ist es nicht Argumentation gesunden Menschenverstandes, wenn Marx gegen Hegel bemerkt: „Hegel macht den Menschen zum

* Mater. Bd. I, S. 78/79.

Menschen des Selbstbewußtseins statt das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen, des wirklichen Menschen, daher auch in einer wirklichen gegenständlichen Zeit lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen." * Allerdings — es mag richtig sein, daß Hegel den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins gemacht hat; aber wäre philosophisch mit solcher Feststellung bewiesen? Nichts! Auch dann nicht, wenn die Hegelsche Idendität von Mensch und Selbstbewußtsein zugunsten eines anderen Verhältnisses verworfen wird. Nur eine Behauptung steht neben der anderen, die eine ihr Recht gegen das Unrecht des anderen behauptet, die eine ausgezeichnet vor der anderen durch die Evidenz des gemeinen Gedankens, daß das Selbstbewußtsein doch nicht d e r Mensch sei, sondern „höchstens" z u m Menschen gehöre, aber ohne jeden Ausweis innerer Ueberlegenheit. Es ist schwer, Marx von dem Vorwurf idealistisch eingestellter Interpreten in Schutz zu nehmen, er habe die Sache der gemeinen Rebellion unglücklich gereizten Verstandes gegen die große Philosophie verfochten. Zuviel und namentlich die Apodiktik der Thesen Marx' scheint für den Vorwurf der Idealisten zu sprechen; der Sache nach aber ist dieser Vorwurf nicht gerechtfertigt.

Allerdings, das eine ist der idealistischen Auffassung zuzugeben: hohe Philosophie betreibt Marx in seinem Kampfe gegen die Philosophie wahrlich nicht. Philosophischer Angriff, dem gegenüber die stolze Feste Hegel'scher Philosophie kapitulieren müßte, wäre Auseinandersetzung einer neuen Ontologie mit der Ontologie Hegels. Will ich eine philosophische Position im Zentrum treffen, so muß ich zeigen, daß ihre grundlegenden Begriffe, wie z. B. Sein, Wesen, Wirklichkeit f a l s c h sind; ich darf mich nicht darauf beschränken, die Falschheit ontologischer Begriffe zu b e h a u p t e n, sondern ich muß zeigen können, daß die Analysen meines philosopischen Gegners den Gegenstand, um den es geht, nicht adäquat treffen. Zu einer

* Mater. Bd. I, S. 50/51.

wahrhaft philosophischen Ueberwindung würde es aber auch gehören, daß ich (über das Negative: den ontologischen Begriff als einen den Sachverhalt nicht adäquaten nachzuweisen) eine Ontologie bringe, welche die gerügten Fehler nicht enthält. An den entwickelten Voraussetzungen gemessen, kann aber bei Marx von einem philosophisch bedeutsamen Angriff auf Hegel nicht gesprochen werden. Nicht ein einziger Begriff aus der verfehmten Gespenstersammlung Hegelscher Logik ist durch die Marxsche Polemik ernsthaft auch nur bedroht worden; vom Philosophischen her gesehen, wäre die Aggressivität Marx vielleicht Anlaß, einige Begriffe der absoluten Philosophie bestimmter, unmißverständlicher zu fassen, aber nicht mehr als ein Anlaß. Allein, philosopische Souveränität über die Argumente von Marx gegen Hegel ist abstrakte und unangemessene Haltung: sie sieht ab von dem, was Marx eigentlich will; sie legt Maßstäbe an ihn, die von außen kommen. Marx selbst hat Hegel gar nicht auf den Standpunkt des Philosophierens und der Ontologie treffen wollen, denn er glaubt, daß seine Zeit darüber hinaus ist, weil sie für ihn über Philosophie überhaupt hinaus ist. Deshalb ist Ontologie als solche für Marx weder ein Problem noch eine Macht, die ihn als solche zu einem Angriff aufbringt. Vielmehr Ontologie als selbständige Form der Welterfassung ist gänzlich abgetan, da nach Marx' Ansicht der Nachweis geführt werden kann, daß sie nur Resultat soziologischer Umstände ist, für sich selbst aber nichts darstellt. Was im Hinblick auf Ontologie allein für Marx problematisch ist, ist die Tatsache, daß sie heute noch anders denn als Produkt soziologischer Verhältnisse, nämlich als Ontologie selbst verstanden werden kann, obwohl die Entwicklung der Zeit diese Verständnismöglichkeit doch eigentlich hätte hinter sich lassen müssen. Diesen Gedanken demonstriert Marx am Beispiel griechischer Kunst und griechischem Epos. „Die Schwierigkeit liegt nicht darin, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungs-

formen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist (zu verstehen), daß sie für uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten."* Die Stellung von Marx zu dem Problem, wie es möglich sei, daß von der Geschichte überkommene Objektive wie Kunst überhaupt verstanden werden können, zeigt in Analogie, wie weit Marx selbst entfernt war von spezifisch philosophischen Ueberwindungsambitionen, einen Kampf auf der Ebene der Philosophie selbst auszufechten.

Die Position Marx', von der aus er gegen Hegel kämpft, ist keinesfalls philosophisch, aber wie ist sie als unphilosophische beschaffen?

Die Interpretation der Marxschen Kritik an Ludwig Feuerbach und den philosophisch politischen Kritikern des Diesseits wird den Standpunkt aufhellen helfen, auf dem Marx selbst bei seiner Polemik gegen Philosophie steht. In dieser kritischen Geschichtsphilosophie zeigt Marx selbst zum mindesten indirekt den Ort auf, wo er seine Stellung zur Wirklichkeit unterbringt.

Feuerbachs großes Verdienst besteht für Marx in seinem durchaus zeitgemäßen Verständnis der Hegelschen Philosophie: die in der Hegelschen Philosophie selbst vorgezeichnete Konsequenz: die Selbstaufhebung hat er aktualisiert und in der Radikalisierung des Hegelphänomens nach der Richtung seiner Katastrophe das Rechte getroffen: „Feuerbach faßt die Negation der Negation nur (!von Marx gesperrt!) als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf, als die Philosophie, welche die Theologie (Transzendenz etc.) bejaht, nachdem sie dieselbe verneint hat, also im Gegensatz zu sich selbst bejaht." Der Standpunkt Feuerbachscher Philosophie, der, einmal erreicht, als ewige Eroberung menschlichen Geistes festgehalten werden muß, ist „das auf sich selbst Ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive".** Diese Position bedeutet Herstellung der Welt als end-

* Kritik, S. XLIX.

** Adoratskij, Bd. III, S. 152.

gültig unproblematische Diesseitigkeit, denn transzendente Fragwürdigkeit ist jetzt als Produkt menschlicher Phantasie erkannt, transzendente Fragwürdigkeit ist nicht mehr echte, von dem Sein dieser Welt selbst hervorgetriebene Fragwürdigkeit, sondern nur falscher, illusionierender Reflex. Verworfen aber ist diese Haltung Feuerbachs als der Weisheit letzter Schluß, weil in ihr die Aufhebung der Philosophie in transzendenter Großartigkeit noch auf dem Standpunkt der Philosophie erfolgt ist. Weiter als Feuerbach gehen die philosophisch politischen Kritiker des Diesseits. Ausgemachte Grundlage ihres Wirkens, nicht erst theoretischer Herstellung dieser Position, ist positive Diesseitigkeit, die in sich selbst ruht, das unproblematische Positive Feuerbachs: sie tragen nur die Philosophie als Maßstab der Diesseitigkeit an alles in der Diesseitigkeit, das ihnen begegnet. Der Drang, Philosophie zu vernichten, liegt im Wesen der Kritik, welche die bestehende Unvernunft im Diesseits vernünftig allerwärts angreift. Aber zur Tat der Aufhebung der Philosophie gelangt auch sie nicht. Marx schreibt: „mit Recht fordert die praktisch politische Partei die Negation der Philosophie. Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern in dem Stehenbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht, noch vollziehen kann." (Rjazanow, Bd. I, 1 S. 613.) Die praktisch politische Partei in Deutschland steht an der Schwelle einer neuen, geschichtlich bedeutsamen Wirklichkeitshaltung. Aber wie Feuerbach die Auflösung der Philosophie noch ganz theoretisch vollzieht, so vollziehen die praktisch politischen Leute dieselbe zwar durch die Praxis und praktisch politisch, aber nicht in praktischer Praxis, sondern nur in theoretisch geforderter Praxis und eben dies ist ihre Grenze. Die Lebenszähigkeit der Theorie deutschen Idealismus ist unendlich.

Erst in der Position Marx', in der Position des Veränderns, wird wirklich, was geschichtlich seit Hegel intendiert ist: die Aufhebung der Theorie als Form originären Weltverhaltens, die Aufhebung

der Theorie als theoretische Praxis: die Konstituierung der Theorie als praktische Praxis, als Funktion des Veränderns, der menschlichen Verhaltungsweise, die geschichtlich relevant ist. Diese Position ist es aber zugleich, von der her das Verhalten Marx' zur Philosophie überhaupt bestimmt ist. Dieser Grund der gesamten Aeußerungssphäre von Marx hebt sich aber erst ab in seiner Kritik anderer vorliegender Verhaltungsweisen: dadurch erst wird klar, von welch verborgenem Zentrum aus Marx selbst die Kraft seiner Aeußerung bezieht.

Das Verändern — die große neue geschichtliche Kategorie — ist nicht Philosophie, wohl aber radikal aufgehobene Philosophie: nämlich geschichtlich substantielles Leben des Menschen als wahrhaft sinnliches Wesen, aber als unphilosophisches Leben nicht gemeiner Verstand. Der gemeine Verstand ist der Thersites der Philosophie, die Empörung des sklavischen Lebens, die nie anders wird, als sie einmal ist, sich selbst immer gleich; es gibt keine „Geschichte" sklavischer Aufstände. Marx' Protestrufe gegen die Philosophie hat viele Parolen des gemeinen Verstandes verwandt: seine Aktion gegen die Philosophie aber ist geschichtliche Aktion, die nicht aus Empörung sich auflehnt, sondern aus Notwendigkeit geschichtlicher Bewegung heraus, die ihn bedrängte. Der gemeine Verstand kämpft gegen Philosophie mit den Weisheiten des Tages, jenen Richtigkeiten, die unwiderlegbar sind, aber alles andere in sich enthalten als die Bewußtheit geistiger Konzeption. Marx kämpft gegen Philosophie mit den Weisheiten des Tages, aber jene haben nicht die Form banaler Selbstverständlichkeiten des täglichen Lebens, sondern sind Daten, angeeignet und stilisiert im Kampf geistiger Auseinandersetzung mit einer gewaltigen Philosophie. Der gemeine Verstand kennt keine Verantwortung: seine Aktion gegen die Philosophie ist Störungsaktion, die, nachdem sie gelungen, die Konsequenz aus dem Anfang fürchtet und nichts getan haben will. Einmal aus dem Bereich zweckhafter Trieborganisation herausgetreten, kehrt er

flüchtig vor dem Ernst der Auseinandersetzung dorthin zurück, wo er anonym ist. Marx hat die Störungsaktion gegen die Philosophie in die Wege geleitet; aber es ist diese Störungsaktion von unendlichem Ernst. Dem Anfang der Rebellion folgt auch das wahrhafte Ende der Rebellion.

e) Die Interpretation des so eigentümlichen „Spannungsverhältnis" zwischen dem philosophischen Interpretieren der Welt und dem Weltverändern ergibt, daß die Philosophie als Kontraposition dem Verändern gegenüber nicht zufällig in der 11. These über Feuerbach hingestellt ist. Einerseits ist es historisch eine Notwendigkeit, daß Marx sich mit der Philosophie auseinandersetzt; denn in seiner Zeit ist die Philosophie, namentlich in der Ausprägung Hegels Weltmacht. Nur, wer die Gegenwart verleugnet, kann sich von ihr ausschließen. Wichtiger als das ist es aber, daß die Philosophie, und nicht etwa eine andere Form des Geistes, sondern gerade die Philosophie, ihrem Wesen nach das Gegenbild dessen ist, was das Verändern bei Marx sein wird. Die Entfremdung des Menschen, die es gerade zu überwinden gilt, kann in keinem anderen Medium so eklatantes und anschauliches Beispiel ihrer selbst geben — weder in Religion, noch Moral, Kunst etc. — als gerade in der Philosophie, dem eigentlichen Ort aller Abstraktion und aller Entfremdung. Die geschichtliche Bedeutung Hegels liegt für Marx gerade in der Konzeption des entarteten Menschen, wie ihn die Logik darstellt.

Nichts ist im Verlaufe dieser Analyse über das, was das „Verändern" selbst bei Marx ist, dargestellt; nur die Reproduktion der Stellungnahme eines Menschen zur Philosophie, der wesensmäßig durch die Kategorie des Veränderns bestimmt ist, referiert, aber es läßt sich von dem aus über das Verändern selbst schon das eine sagen: wenn Marx' Phrasen wie die vom „wirklichen", „sinnlichen" und „wahrhaft menschlichen" Menschen gebraucht, so wird es die echte Bedeutung dieser Phraseologie sein, daß Marx damit auf eine Gestalt vom Men-

schen hinweist, die die Entfremdung, die Entartung dessen, was bei Hegel der Mensch ist, überwunden hat. Wie die vollzogene Aufhebung der Entfremdung aber bestimmt ist, dies zu zeigen, bedeutet, die Kategorie des Veränderns zu analysieren.

IIa. Die Analyse der Kategorie des Veränderns bei Marx hat ihre in der Natur des Gegenstandes liegenden, besonderen Schwierigkeiten. Bei der Interpretation von Begriffen, die im System einer denkerischen Existenz liegen, kommt dem Interpreten das Ringen nach Klarheit des jeweiligen Philosophen zu Hilfe; der Interpret weiß sich mit dem Philosophen in dem Ringen um Durchsichtigkeit des Seins im Elemente des Begriffs einig. Allein, Marx gegenüber muß das Verhältnis des Interpreten ein anderes sein. Denn der Gegenstand der Interpretation: die zentralen und lebenswichtigen Positionen seiner Leistung ist von Marx selbst im Dunkeln gehalten und vermummt. Der philosophisch interessierte Betrachter der Marxschen Werke erfährt in Ueberfülle, was von der Position des Veränderns her produziert wird, er erfährt eine Enthüllung kapitalistischen Geistes, er erfährt eine Konzeption künftiger Weltgestaltung in planetarischem Ausmaß; die eigentliche Triebkraft dieses Weltveränderns, die Position der Veränderung, aber bleibt im Dunkeln. Das Verändern als Aufhebung der Philosophie kann nicht grundsätzlich Aufhellung seiner selbst sein; als solche würde es sich wiederum zur Philosophie aufheben und damit als Widerspruch zu seinem eigenen Sein vernichten. So bleibt dem Interpreten nur ein listiges Verhältnis zum Gegenstande: er muß so tun, als ob er die von der Kategorie der Veränderung herrührenden Produktionen in ihrem naiven Sinne nähme, während es ihm tatsächlich nicht auf das Verständnis von diesen, sondern auf das Hereinleuchten in dem geheimen Focus ankommt, der diese Produktionen aus sich herauswirft.

b) Gerade die hier berührte Frage, wie das Verändern sich zu sich selbst verhalte, beleuchtet eine bezeichnende Seite der Kategorie des Veränderns.

Das Verändern selbst ist nicht die brutal gegebene Position, die anderen Positionen gegenüber nur in stummen Verhalt, in dumpfer Spannung stünde. Wie sehr diese Position Lebendigkeit der Beziehung zu konkurrierenden Positionen im Sinne kritischer Abwehr des Fremden als Begründung des Selbstverständnisses fordert, beweist die Kritik Marx' an Bruno Bauer und Strauß. Diesen macht Marx es zum Vorwurf, daß sie gar kein Verständnis für die ihre Position begründenden Frage hätten, „wie halten wir es nun mit der Hegelschen Dialektik." * Strauß und Bauer sind für ihn „der Potenz nach noch vollständig innerhalb der Hegelschen Logik" befangen, und voller Verachtung kritisiert Marx sie, daß sie, nachdem geschichtlich Feuerbach die Tat wirklicher Auseinandersetzung mit Hegel vollbracht habe, nicht einmal danach die Ahnung „ausgesprochen haben, daß man sich nun kritisch mit seiner Mutter, der Hegelschen Dialektik, auseinanderzusetzen habe, ja selbst auch kein kritisches Verhältnis zur Feuerbachschen Dialektik anzugeben gewußt hätten". „Ein völlig unkritisches Verhalten zu sich selbst." ** Notwendigkeit kritischer Selbstverständigung ist von Marx nachdrücklich gefordert; Selbstverständigung gehört wesenmäßig zur Position des Veränderns selbst. Aber der Charakter dieser Selbstkritik ist — gemessen an philosophischer Forderung der Selbstkritik — neu und eigentümlich. 1. Selbstverständigung ist für Marx möglich nur durch Kritik des „Anderen". Die Kritik des „Anderen" bringt den Kritiker durch vernichtende Objektivation zu sich selbst. Der Prozeß der Auseinandersetzung Marx mit der Philosophie ist selbst klassisches Beispiel wahrhaft kritischen Verhaltens zu sich selbst. 2. Mit wahrhaft philosophischer Kritik hat die Selbstkritik Marx' nur das Verhältnis tiefer Spannung zu ihrem Gegenstand: dem „Anderen" gemeinsam. Während philosophische Kritik über bloße Kritik zur grundsätzlichen Durchhellung eigener Position zu gelangen

* Adoratskij, Bd. III, S. 159.

** Adoratskij, Bd. III, S. 150/51.

versucht, ist Kritik bei Marx selbst letzte Möglichkeit geistiger Auseinandersetzung, die bewußt darauf verzichtet, über eine Polemik gegen das „Andere" zur philosophischen Durchsichtigmachung des eigenen Selbst vorzustoßen. Philosophische Ausführungen über Themen, was das Denken, was das Handeln und Verändern sei — also philosophische Anstrengungen, die auf Durchhellung der die Positionen des Veränderns begründenden zentralen Begriffe hindeuten, — sind in den Werken Marx' nicht zu finden. Allein diese Tatsache weist nicht auf einen mitten im Prozeß philosophischer Dialektik aufbrechenden Eigensinn politischen Naturells, das Philosophie und Auseinandersetzung mit ihr nur bis zu einem gewissen Grade und nicht darüber hinaus mitmacht. Der bewußte Abbruch theoretischer Auseinandersetzung ist notwendige Folge der Position des Veränderns selbst. Selbstkritik bei Marx hat im Grunde nichts mit philosophischer Kritik am Gegenstande zu tun, sondern ist ihrer Potenz nach Kritik des Veränderns: das Verändern findet sich selbst, indem es das Andere, mit ihm Konkurierende, was es selbst nicht ist, als „Anderes" hinstellt und verwirft. Dies ist allein die ihm anstehende Form des Verhaltens zu anderen Positionen; denn solche Kritik ist zugleich als tatsächlich betätigte Veränderung anderer Positionen Ausdruck des Veränderns selbst; darüber hinaus aber kann das Verändern nicht zu philosophischer Bespiegelung seiner selbst legitimerweise kommen, denn es höbe sich in der Objektivation philosophischer Betrachtungen selber als Verändern auf; philosophische Betrachtung der Position des Veränderns wäre nicht Ausdruck des Veränderns selbst, sondern Ausdruck eines existentiell zum Stillstand gekommenen Seins, der Statik der Existenz entspräche die Statik philosophischer Betrachtung. Verändern selbst aber als Sein des Menschen in geschichtlicher Bewegung würde sich in philosophischer Betrachtung selbst verrenken. Gerade als Verändern ist es notwendig

aufgehobene Philosophie; als solche muß es jeden Versuch philosophischer Objektivation seiner selbst aufheben in der Kritik des „Anderen" als „Anderen", um bei sich selbst zu sein. Nur Sein des Menschen im Verändern, nicht Betrachtung des Veränderns ist wahrhafte Form seiner selbst: betrachten kann das Subjekt des Veränderns nicht sich selbst, wohl aber nur die ideologischen, d. h. die das Wesen des Seins verfehlenden und verfälschenden Spiegelungen seines Seins, indem es sie als das Objektsein, d. h. Nicht-Subjektsein, nicht Identischsein mit sich selbst, vom Standpunkt seiner Subjektivität verwirft. Die Form der Auffassung seiner selbst, also das eigentliche Ziel der Nur-Philosophie, ist in dieser Position nur auf indirektem Wege durch jeweilige Verwerfung dessen, was anders als es selbst ist, möglich.

Die Kategorie des Veränderns ist daher nur verständlich in ihrer Begründung auf die ontologische Auffassung Marx' vom Menschen überhaupt. Der Mensch ist für Marx kein Naturwesen, das so, wie es von Natur gesetzt ist, schon als menschliches Wesen existierte. „(Weder die Natur - objektiv) noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden."* Der Mensch ist seinem Wesen nach nur im Prozeß seines Werdens, seiner Arbeit an sich. Die Arbeit konstituiert den Menschen als menschliches Wesen. Die Arbeit ist aber nicht bloß Betätigung des Menschen zum Unterhalt seines physischen Seins, sondern eine den Menschen existentiell entwickelnde Tätigkeit seiner Geschichte, die ihn über die Qualität des bloßen Naturwesens zum menschlichen Wesen werden läßt. Wie alles Natürliche entstehen muß, so hat auch der Mensch seinen Entstehungsakt, die Geschichte.** Durch die Arbeit, die Geschichte macht, ist der Mensch als Naturwesen vor allen anderen Naturwesen ausgezeichnet und herausgehoben. Die eigene Entstehung ist ihm selbst überlassen und man kann in ganz säkularem Ver-

* Adoratskij Bd. III, S. 162.

** Adoratskij Bd. III, S. 162.

stande von einer göttlichen Potenz des Schaffens des Menschen seiner selbst sprechen. Die Geschichte des Menschen unterscheidet sich von der Geschichte sonstiger Natur; diese ist abgeschlossen, die Natur ist fix und fertig. Der Mensch aber ist Schöpfer seiner selbst. Vehikel existenzieller Vorwärtsbewegung ist für den Menschen das Bewußtsein.* Das Bewußtsein als motorische Kraft geschichtlicher Bewegung kann deshalb für Marx nicht matte oder helle Spiegelung dessen, was ist, sein, sondern die Potenz, die in dem Hellmachen jeweiliger Seinsstufe des Menschen diese selbst schon wieder vernichtet hat und in der Vernichtung des alten schon ein neues Sein hochführt, dem dereinst dieselbe Prozedur geschichtlicher Vernichtung bevorsteht. Daß der Mensch geschichtliche Macht über seine Menschwerdung hat, zeigt Marx in der Ontologie des Menschen als Sachverhalt auf; das Verändern als subjektive Vermögen des Menschen ist notwendige Konsequenz dieses Sachverhalts.

c) Der Interpretationsversuch der Kategorie Marx muß sich bei der Analyse des Formalen begnügen. Die Begründung der Kategorie des Veränderns Marx' in der Erfahrung geschichtlicher Notwendigkeit seiner Zeit, die ihm die überkommene Welt in Trümmer schlagen läßt, die Auswirkung des Veränderns: der Entwurf einer Phänomenologie des kapitalistischen Geistes als Bewußtmachen der Epoche, die Agitation politischen Treibens zur Gestaltung neuer Zukunft wie z. B. Organisation des Proletariats — beide sind als individuelle zeitgebundene Aeußerungen der Substanz des Veränderns zu nehmen, die Marx als Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts trifft; haben aber in dem Zusammenhang einer in Absicht auf die bloße Struktur der Wirklichkeitsstellung unternommenen Forschung wenig Interesse. Nur den Möglichkeiten unphilosophischen Verständnisses gegenüber ist der Charakter des Veränderns noch zu verdeutlichen.

** „Die Geschichte des Menschen, die aber für ihn eine gewußte, und darum als Entstehungsakt mit Bewußtsein sich aufhellender Entstehungsakt ist. Adoratskij, Bd. III, S. 162.

„Verändern" (in dem Verstande Marx') ist nicht ein Vermögen des Menschen neben andern auch, etwa denen des Denkens, Lebens und so fort; Verändern ist ein alle separaten Vermögen des Menschen in sich absorbierendes, zu einer Einheit zusammenbindendes Vermögen — das menschliche, mit dem absoluten Recht der Geschichte ausgestattete Grundvermögen, von dem aus alle anderen Vermögen wesensmäßig ihre Ordnung finden, und deren gemeinschaftliches Zusammenwirken ergibt, was Verändern erst ausmacht. Die Aktion der Ordnung und Zusammenfügung seiner selbst aus dem Trümmerhaufen separierter, zerstückelter Menschlichkeit ist wesensmäßig primäre Arbeit in dem Bereich des Veränderns selbst. (Ein Prozeß dieser Art ist am Beispiel der Philosophie im Vorhergehenden des näheren verfolgt. Aber es ließen sich in der Tätigkeit des Veränderns gleichartige Einschmelzungsprozesse dem Menschen fremd gewordener, also entfremdeter Vermögen noch mehrere aufzeigen. Hervorragendste Leistung ist bei Marx, daß er die Gewalt in das Gesamtgefüge menschlichen Verhaltens durch die vernichtende Kritik ihrer selbständigen, brutalen Betätigungsweise wesensmäßig einordnet.) — Die tiefere Bedeutung der Kategorie des Veränderns wird nur verständlich, wenn der ursprüngliche Wortsinn in der Vieldeutigkeit des Sinnes herausgestellt wird. „Verändern" bei Marx hat nicht die einfache Bedeutung wie im heutigen Sprachgebrauch. Verändern ist polemischer Begriff, der (faktisch, nicht jedoch Hegels Logik zufolge) dem Hegelschen Terminus vom „Aufheben" gegenübersteht. Beide sind auf das „Andere" bezogen. Marx will jedoch das Anderssein der Dinge nicht wie Hegel „aufheben" in einem spirituellen Prozeß des Selbstbewußtseins, sondern wirklich als „Anderes" vernichten, anders machen und in diesem Sinne „verändern". In dieser grundlegenden Bedeutung ist das Verändern bei Marx zu verstehen; es differenziert sich zu verschiedenen Spielformen. Einmal bedeutet „Verändern" das Andere, Entfrem-

dete im Menschen zurücknehmen und wahrhaft menschlich zu machen: kurz das Verändern der entfremdeten, aber mit dem Vermögen des Veränderns konkurrierende Vermögen in das Verändern selbst. Die subjektive sich selbst konstituierende Aktion des Veränderns. Sodann heißt Verändern Bewußtmachen des entfremdeten Seins in der Epoche; durch die Schärfe des Bewußtseins wird der Geist, der geschichtlich schon überwunden, zentral gebrochen. Die Analyse des kapitalistischen Geistes bei Marx ist Veränderung. Veränderung meint weiter jede praktische Aktion im Dienste der Ueberwindung der in ihrer Kraft gebrochenen Epoche. Veränderung ist endlich und par excellence die Revolution, in welcher der anonym wirkende Prozeß der Umwälzung geistiger und tatsächlicher Ueberwindung eklatant und plastisch wird. Aber all diese Weisen sind nur verschiedene Modi der einen Intention des Veränderns, reales Vernichten des Anderen in der Qualität des Andern, nicht als Gegenständlichkeit schlechthin (diese wird für Marx immer bleiben), aber als Zurücknahme der Entfremdung des zerstückelten Menschen; Veränderung bei Marx ist also wesentlich ein geschichtlicher Prozeß der Einbürgerung des Menschen als menschliches Wesen in die gegenständliche Welt durch seine bewußtseinshafte und tatsächliche Potenz.

d) Nach dem Versuch der Aufhellung der Kategorie des Veränderns drängt die Untersuchung wieder zur Hegelschen Philosophie zurück mit der Frage, ob der Versuch Marx', sich von Hegel loszureißen, wirklich gelungen und das Verändern bei Marx wirklich Setzung einer neuen Kategerie bedeutet.

Das Verändern der Welt ist zwar aufgehobene Philosophie, aber als solche doch immerhin aufgehobene Philosophie. Der Geist Hegels glänzt noch in der Materialisierung seiner Abstraktionen durch Marx. Marx' Position ist die produktive Testamentsvollstreckung des philosophischen Willens von Hegel.

Daß der Standpunkt von Marx in der Philosophie Hegels vorgezeichnet ist, hat Marx zunächst selbst erkannt und betont. Hegel hat die Erzeugung des Menschen als Prozeß seiner selbst, und ihn damit als Resultat seiner eigenen „Arbeit" begriffen.* Dies ist für Marx das Große an der Hegelschen Phänomenologie, und wenn Marx die Selbsterzeugung des Menschen nicht wie Hegel als Akt puren Selbstbewußtseins erfaßt, sondern materialisiert, so ist die Bedeutung des Vorgegebenen in Hegelscher Philosophie noch groß genug. Aber nicht nur die Ontologie ist bei Hegel vorgezeichnet — der Standpunkt des Veränderns selbst ist schon bei Hegel gegeben. So schreibt Marx: „aber insofern sie (die Phänomenologie) die Entfremdung des Menschen ... festhält, liegen in ihr alle Elemente der Kritik verborgen, und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise vorbereitet und ausgearbeitet. Das „unglückliche Bewußtsein", das „ehrliche Bewußtsein", der Kampf des edelmütigen und niederträchtigen Bewußtseins etc., diese einzelnen Abschnitte enthalten die kritischen Elemente — aber noch in einer entfremdeten Form — ganzer Sphären, wie der Religion, des Staats, des bürgerlichen Lebens etc."** Aber über das, was Marx an den Vorgegebenheiten seiner eigenen Stellung zur Wirklichkeit im Hegelschen System selbst gelegentlich nennt, kämen tatsächlich noch weitere wesentliche Momente, vor allem die Vorzeichnung der Dialektik bei Hegel.

Alle diese Momente, die bei Hegel im Element der Entfremdung, der Abstraktion, vorgebildet sind, sind in die materielle Gegenständlichkeitssphäre bei Marx verlagert und aufgenommen. Sie geben den Untergrund ab für das, was das Verändern bei Marx ist. Von einer Testamentsvollstreckung Hegelscher Wesensintentionen bei Marx ist aber nicht materieller Erfüllung Hegelscher Abstraktionen wegen die Rede, sondern weil der Begriff geschichtlicher Sub-

* Adoratskij, S. 156.

** Adoratskij, S. 156. Bd. III.

stanz, um den wie um eine große Achse das gesamte Hegelsche Denken kreist, von demselben elementaren Gewicht bei Marx ist. Wie Hegel, von dem Kairos der geschichtlichen Substanz getroffen, „Philosophie" treibt und, weil die Zeit des Geschichlichen zu Ende geht, Philosophie auf dem Standpunkt des absoluten Wissens treibt, ebenso betreibt Marx, der an Hegel gelernt hat, wie sehr Geschichte das Schicksal des Menschen ist, durch die Forderung der Substanz seiner Zeit getroffen, die „Veränderung." Nicht die Materialisationen Hegelscher Abstraktionen, sondern das produktive Verständnis des Hegelschen Substanzbegriffs macht Größe und geschichtliche Bedeutung der geistigen Tat Marx' aus. Die Materialisationen Hegelscher Abstraktion, die Zurücknahme der Entfremdung des Menschlichen zu seinem wirklichen Sein, stehen bei Marx, der sich Hegel gegenüber dort produziert, wo er gerade nicht von und durch ihn lebt, in dem Vordergrund; wesensmäßig besitzt aber diese sogenannte „Umstülpung" Hegels derivativen Charakter; ihr voran geht echtes Getroffensein von dem Substanzbegriff Hegels, das — eine schicksalhafte Begegnung für Marx — bis in die spätesten Werke durchhält und Gegenstand der Objektivation nie für ihn geworden ist. Diese Begegnung unterheizt recht eigentlich das, was Marx bei sich das Verändern nennt.

Liegt es aber so, daß das Verändern der Welt im zentralen nur auf der Grundlage Hegelschen Substanzbegriffes, im wesentlichen, wenn nicht Hegelsche Philosophie, so doch Aufhebung Hegelscher Philosophie ist — bei den Marxschen Intentionen und Gedanken allerwärts Hegel und nochmals Hegel Pate stehen, wie kann dann das Verändern der Welt noch etwas anderes sein als eine zwar beachtenswerte, aber doch durchaus zweitrangige Stellung zur Wirklichkeit von Hegels Gnaden? Legt man bei der Bewertung der Marxschen Position den Akzent auf den Fortschritt des Gedankens — wie idealistisch eingestellte Interpreten durch die in ihrem Standpunkt liegende

Begrenztheit es notwendig tun müssen — so bleibt die Marxsche Position nur ein bestenfalls recht großzügiges Derivat von Hegel. Allein solche Betrachtung ist vorliegendem Gegenstande nicht angemessen. Es mag richtig sein in der Geschichte der Philosophie, nach dem Fortschritt des Gedankens bei einzelnen Denkern zu fragen. Originale Leistung auf dem Gebiete des Gedankens liegen bei Kant gegenüber Hume und Wolff, bei Hegel gegenüber Kant, Fichte, Schelling vor. Hier ist die Kategorie der Frage nach dem Fortschritt des Gedankens angemessen, weil der Schwerpunkt bei diesen Autoren in der Tat des philosophischen Gedankens liegt. Bei Marx ist dies nicht der Fall. Marx ist kein Philosoph und kein Täter im Bereich philosophischer Spekulation: es ist so richtig zu sagen, er sei über Hegel nicht hinausgekommen, aber für, gegen oder über die Ursprünglichkeit seiner Leistung ist damit tatsächlich nichts gesagt. Marx setzt den Gedanken der Hegelschen Philosophie voraus. Seine Tat liegt nicht in mehr oder weniger großer Korrektur, Ausbesserung, Fortsetzung und „Umstülpung" Hegelscher Philosophie; sie liegt in der Setzung und Betätigung eines originären Weltverhaltens, das von der Geschichte seiner Zeit gefordert wird. Die gesamte Hegelsche Philosophie wird dabei in einem ungeheuren Umschmelzungsprozeß in ein neues Element des Daseins umgegossen. Konkret gesprochen, handelt es sich um eine Kritik und neue Setzung des Hegelschen Gedankens: 1. Marx kritisiert die in dem System Hegels liegende Stellung zur Zeit, daß diese nämlich erfüllt sei. Er konstatiert im Gegensatz zu Hegel, daß nicht ein Ende, sondern ein Anfang der Geschichte erreicht sei. 2. Marx läßt es nicht bei der Kritik bewenden, sondern gibt ihr in der Praxis Ausdruck; durch ausdrückliche Verwerfung der Position absoluten Wissens und Konstituierung eines neuen Organons des Menschen: eben dem Verändern. — Eine solche Transformation Hegels ist gewiß keine philosophische Tat: vom Standpunkt der Philosophie wäre die Tat Marx eine

Technik allergrößten Formats, der Philosophie Eingang in die Zeit zu verschaffen — jedoch nur eine Technik; denn mitnichten ist der Gedanke Hegels produktiv überboten, vielfach eher unterboten. Mag Hegel allerwärts in der Position Marx' hervorscheinen — nicht etwas Philosophisches kann bei der Bewertung des Gesamtphänomens Marx Maßstab sein. Es ist eine autochtone, originäre geistige Tat, die Marx vollbracht und ist es, wenn vorläufig über die konkrete Qualität der Ursprünglichkeit Marx' noch nichts gesagt ist, so doch das eine deutlich, daß sie da ist, zunächst in der Weise, daß sie nicht mehr als Ableitung Hegelscher Philosophie evident gemacht werden kann. Denn trotz aller Zugeständnisse der Nachwirkung Hegels ist sie wesensmäßig etwas Neues, Hegel nicht untertan, sondern in sich selbst begründet.

e) Die Frage nach dem bestimmten Charakter dieses Neuen ist die Frage nach dem Subjekt des zweiten Satzes der elften These: „Es kommt aber darauf an, die Welt zu verändern". Kontrastiert ist sie gegen die Philosophen. Wer ist aber der, der verändert? Marx selbst nennt den Namen dessen nicht. Ist es der Politiker, der Revolutionär, der Geschichtsinterpret? Offenbar keiner von diesen. Die simple Typologie alltäglichen Denkens kann nicht Antwort auf die Frage geben, aber der Name erhält ja auch noch nicht notwendig die Sache. Vielleicht aber wird diese durch Gebrauch der so universalen und weitreichenden Kategorien Hegels erhellt, wenn man sie zur Bestimmung dieses mysteriösen Subjektes anwendet. Doch auch im Hegelschen Denken ist nirgends das plastische, fertige Bild vorrätig: nur als Mosaik unter Verwendung vieler Kategorien und einem System von Subtraktionen und Additionen wird zu bestimmen sein, wer der „Veränderer" bei Marx ist.

Marx Veränderer ist ein Bastard zwischen dem philosophisch Wissenden und dem geschichtlichen Täter. Diese Mischung der Elemente zur geschichtlich bedeutsamen Gestalt ist im Hegelschen Denken nie vollzogen.

Wissen ist für Hegel nur auf dem Standpunkt der Philosophie, nicht aber auf dem Standpunkt der Aktion möglich. Wissen ist für Hegel nachträglich, nicht die Aktion antizipierend im Reiche des Gedankens. So ist der berühmte Satz von der Eule der Minerva zu interpretieren, die erst bei anbrechender Dämmerung zu ihrem Fluge anhebt. Das Wissen bei Marx ist Moment der Aktion des Veränderns selbst. Aber als solches bleibt es wie bei Hegel (abgesehen von der Verkehrung der Richtung von Vergangenheit zur Zukunft) substantielles Wissen. Wissen des Veränderns ist nicht pure Technik oder Prophetik, sondern Wissen aus Verbundensein mit geschichtlicher Substanz, die heraufdrängt. Somit ist die Zukunftsgerichtetheit und damit die grundlegende Veränderung in der Ordination des gesamtmenschlichen Gefüges einziges Unterscheidungsmerkmal im Wissensbegriff beider Denker: die Verbindung des Wissens mit der geschichtlichen Substanz ist beiden gleichmäßig eigen.

Der Täter besitzt für Hegel bloß Einsicht; Einsicht ist instinktives Wissen, was es im Kairos des geschichtlichen Augenblicks zu tun gilt. Die Position des mit philosophischer Klarheit Wissenden erreicht der Täter in ihr nicht. Nur im Drang der Handlungen erfährt er die Verbundenheit an Zeit und Geschichte. Der Begriff des geschichtlichen Tuns ist in der Kategorie des Veränderns bei Marx eingeschlossen; aber es ist nicht das Tun aus geschichtlicher Getriebenheit allein, sondern ein Tun auf Grund des Wissens, das im Element der Bewußtheit den Weg vorzeichnet, den das Tun einzuhalten hat. Nicht Einsicht, sondern Wissenschaft besitzt der Täter bei Marx.

Der „Veränderer" ruft in sich zum menschlichen Wesen zurück, was vor Marx nur in Entfremdung und Isolation vorhanden ist. In der Tat, daß das, was vor Marx in Hegelschem Denken nur illegitime Verschweißung von Kategorien, als Bastardentum möglich ist, zu seiner Zeit als organisches Sein, als wahrhaftes Subjekt geschichtlich auftreten kann, zeigt, daß alle Konstatierung von

Einwirkung Hegelscher Einflüsse auf die Leistung Marx' dieser das Prädikat letzter Ursprünglichkeit nicht nehmen kann.

3. Unterschiede in der Stellung zur Wirklichkeit zwischen Hegel und Marx.

Hegel hat im absoluten Wissen einen rein philosophischen Standpunkt. Er will die Dinge der Welt von einer Warte her begreifen, die er in der Kritik der Bewußtseinsmöglichkeiten des Geistes durch eine mühsame Arbeit des Denkens sich erwirbt. Er steht nicht mehr im alltäglichen Leben und in dem historischen Prozeß, sondern ist beiden überhoben. Ueberhoben nicht im Sinne einer Isolation von ihnen, sondern im Sinne einer Freiheit, seines Denkens von dem Standpunkt eines besonderen „Interesses" des Lebens oder der Geschichte. Das Pathos der Hegelschen Theorie ist das der Abstraktion, die sich zurücknimmt in die Freiheit des r e i n e n Denkens.

Marx dagegen versteht sich und sein Denken als Funktion der geschichtlichen Situation, die es nicht gestattet, das, was die Welt darstellt, bloß zu begreifen, sondern von der er sich zur Veränderung der Welt aufgerufen fühlt. Sein Denken hat keine absolute, aber eine relative Wahrheit — relativ zu der Zeit, in der es sich betätigt. Marx ist ein politischer Typus; aber es ist ein Begriff von Politik auf ihn anzuwenden, der die Universalität des Praktischen in sich enthält.

III. Die Motive in der Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx.

a) Die Versöhnung nicht faktisches Einssein des Individuums mit der Zeit, sondern aktive Arbeit der Vereinigung. b) Die Verschiedenheit des Wesensgehaltes in der Versöhnungsmotivation bei Hegel und Marx.

Das Motiv hinter der Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx ist der Wille zur Versöhnung des Individuums mit der geschichtlichen Substanz des Zeitalters.

a) Versöhnung als eine Aufgabe ist der nicht abweisbare Drang des Individuums nach Vereinung mit der Zeit, obwohl es oder weil es nur tatsächlich im Sinne einer Determination mit der Zeit vereint ist. Die geschichtliche Substanz beherrscht die Menschen bis in die Wurzel ihres Seins. Hegel spricht davon, daß der Mensch sich unmöglich dem allgemeinen Leben entziehen könne, daß der „Duft der Geisterwelt" selbst durch ländliche Einsamkeit wehe, und daß „die Gewalt des Weltgeistes nicht zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Teile zu bemächtigen."* Bei Marx kündigt sich der Gedanke der Bestimmtheit des Menschen durch die Verhältnisse schon in seiner Abiturientenarbeit an: „unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen imstande sind."** In dem Horizonte der Determination des Individuums durch die Zeit, also seiner tatsächlichen Einheit mit ihr liegt das eigentliche Problem der Versöhnung. Beiden Denkern gilt die Einheit des Individuums mit der Zeit als eine vorgefundene, als eine bloß gegebene nichts. Menschsein bedeutet für sie, sich mit der Zeit versöhnen als aktives Tun des Individuums, das in der Arbeit der Erkenntnis oder des Handelns die Zeit zu der seinen gestaltet und erst durch diesen Prozeß der Umformung seinen

* Recht. S. 327.

** Adoratskij Bd. I, 2 S. 168.

Frieden mit ihr macht. Tatsächliche Einheit des Individuums mit der Zeit ist für beide Denker wesentlich als gegebene Voraussetzung letzter Versöhnung, aber als solche der Zustand des Zwiespalts, der Zerrissenheit, subjektiv für das Individuum nur als Stachel der Erfüllung seiner eigenen Bestimmung von Bedeutung.

Dieser appetitus nach Versöhnung ist der Quell, aus dem Philosophie und philosophische Praxis als menschlich verständliche Formen der Aeusserung gespeist werden. Hegel erkennt selbst den Willen zur Versöhnung als eigentliches Motiv des Philosophierens. „Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses des Philosophierens und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt." * Marx zeigt in der Analyse seiner Zeit die Zerrissenheit und Zerstückelung des „heiligen Humanus" und eben diese Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der weltveränderten Praxis.

b) Die formale Struktur des Versöhnungsmotivs ist beiden Denkern gemeinsam. Der Wesensgehalt der Motivation selbst ist jedoch verschieden.

Hegel betreibt den Aufbau seiner Philosophie als ein Unternehmen seiner Existenz, zur Lösung der Grundproblematik seines Seins. Die Frankfurter Zeit zeigt den persönlichen Zwiespalt deutlich, den es für ihn zu überwinden gilt. Hegel findet die Ueberwindung in der Aufgabe des Individuums in dem Allgemeinen, in dem Elemente der Philosophie. Sicherlich ist für Hegel über die Bedeutung persönlicher Existenz hinaus Philosophie als objektive Erscheinungsform menschheitlich relevant: in ihrem reinem Medium ist der Stand der Weltlage eingebildet, als Philosophie wendet sie sich an alle, die mit vernunftmäßiger Erkenntnisfähigkeit begabt sind,** aber die Beziehung der Philosophie auf die Zeit und die Menschen, die in ihr leben, ist ihrem Wesen als Philosophie immanent, ihre Wirkkraft folgt naturgemäß

* Hegels Werke. Berlin 1832 Bd. I. S. 172.

** Gesch. d. Phil. Bd. III. S. 691.

aus ihrem Charakter, ist aber von Hegel nicht eigentlich gewollt in der Weise des Aktes der Selbstaufopferung des Individuums für alle. Das Motiv Hegels hinter der Philosophie ist ein persönliches.

Das Motiv hinter der Stellung zur Wirklichkeit bei Marx ist der Glaube an die erlösende Kraft des Selbstopfers des Individuums für die Menschheit. Der „Adel menschlicher Gesinnung" und „die Tat des wahrhaft großen Menschen" (im Ggs. zu der des großen Gelehrten und Dichters usf.) besteht nicht in dem egoistischen Genuß, sondern in der Hingabe des Individuums für die Menschheit. Aber der Akt der Selbstaufopferung ist bei Marx nicht Ausweg aus der Not persönlichen Daseins wie bei Hegel, sondern freier spontaner Akt ursprünglicher Menschenliebe. Das Denken von Marx ist das Denken dessen, der sich für „alle" opfert und eben in der Aufgabe seiner privaten Existenz für das Allgemeine sich selbst wahrhaft findet. Der Charakter des Motivs der theoretischen Praxis von Marx ist im Vergleich zu dem Charakter des Motivs der absoluten Philosophie Hegels menschlich unproblematisch, nicht durchwirkt von jener aufreizenden Unruhe des Hegelschen Daseins. Ausgesprochen hat Marx das Grundmotiv seines Schaffens schon in seiner Abiturientenarbeit: wenn der Mensch „nur für sich schafft, kann er wohl ein berühmter Gelehrter, ein großer Weiser, ein ausgezeichneter Dichter, aber nie ein vollendeter wahrhaft großer Mensch sein . . . wenn wir den Stand gewählt, in dem wir am meisten für die Menschheit wirken können, dann können uns Lasten nicht niederbeugen, weil sie nur Opfer für alle sind; dann genießen wir keine arme eingeschränkte egoistische Freude, sondern unser Glück gehört Millionen, unsere Taten leben still, aber ewig wirkend fort und unsere Asche wird benetzt von der glühenden Träne edler Menschen."*

Während Hegel im Philosophieren die Beruhigung seines Daseins sucht, findet Marx das wahre

* Adoratskij, Bd. I, 2. S. 167.

Leben in der Selbstaufopferung für die Menschheit. Seltsam ist es, daß jeder der beiden Denker seine Motive mit einer Stellung zur Religion verbindet, die eigentlich im Wesen der Grundhaltung des anderen liegt.

Hegel, als Repräsentant heidnischer Intentionen, von der Realität und Seligkeit des Erkennens grundsätzlich überzeugt und daher ohne den Ehrgeiz, Beispiele religiöser Menschenliebe zu geben, ist gleichwohl eifriger Anwalt des christlich religiösen Gedankens. Die Versöhnung des Individuums mit der Zeit im Elemente der Philosophie erhält bei ihm den Charakter einer Versöhnung des Individuums mit Gott. Hegel spricht von der Philosophie als einem „Gottesdienst". „Die Philosophie ist also nicht ein Trost (also Ersatz für ein Uebel); sie ist mehr, sie versöhnt, sie verklärt das Wirkliche, das unrecht scheint, zu dem Vernünftigen, zeigt es als solches auf, das in der Idee selbst geduldet ist und womit die Vernunft befriedigt werden soll. Denn die Vernunft ist das Göttliche."*

Marx, tatsächlich als Repräsentant von im weiteren Sinne christlicher Intention**, von dem Schein und Unwert des Erkennens grundsätzlich überzeugt und daher von dem Willen zum Opfer seiner Selbst für das Glück der Millionen Menschen beseelt, ist gleichwohl ausgesprochen aller Religiosität feind; er ist a-theistisch im letzten Sinne des Wortes, d. h. desinteressiert an Gott als ein den Menschen betreffendes Phänomen; namentlich seit der Bekannt-

---

* Philos. d. O. S. 24 25.

** Richtiger wäre es, zu sagen, er sei ein Repräsentant der Ideen der allgemeinen Menschenliebe des 18. Jahrhunderts gewesen. Aber sind diese etwas anderes als eine Etappe der Säkularisierung des Christentums! In einem ganz allgemeinen Sinne ist die obige Formulierung zu verstehen. Im Konkreten unterscheidet sich die formale Grundhaltung von Marx sowohl vom Christentum als auch von der allgemeinen Menschenliebe. Das Christentum gebietet nicht allgemeine Menschenliebe, sondern Liebe zu dem konkreten anderen Menschen. Marx aber redet nicht von konkreten anderen, sondern von der Menschheit überhaupt. Die allgemeine Menschenliebe des 18. Jahrhunderts bleibt bei der Unsystematik von Hilfsaktionen des einzelnen oder menschenfreundlicher Institutionen stehen. Marx aber vertritt nicht menschenfreundliche Ideen, sondern hat ein System der radikalen Wiederherstellung des Menschen überhaupt durch die Umwälzung bestehender gesellschaftlicher Wirklichkeit.

schaft mit Feuerbach* ist Gott für ihn nur die Phantasmagorie menschlichen Gehirns — ein harmloses Gebilde, ohne den Ernst jeder Transzendenz. Ueber die Kraftlosigkeit der Religiosität des Christentums z. B. macht er, ohne in das Pathos des Gotteshasses zu verfallen, die historische Notiz: „Wenn aber die Erfahrung lehrt, daß diese Liebe in 1800 Jahren nicht werktätig geworden ist, daß sie die sozialen Verhältnisse nicht umzugestalten, ihr Reich nicht zu gründen vermochte, so geht daraus deutlich hervor, daß diese Liebe, die den Haß nicht besiegen konnte, nicht die zu sozialen Reformen nötige energische Tatkraft verleiht."**

Quelle weltverändernder Praxis ist für Marx positiv die in sich ruhende und auch in sich gesättigte Menschlichkeit; von sich aus, ohne Protestation gegen religiöse Mächte mit menschlich absolutem Bewußtsein beschließt er die Welt zu ändern; die Zustände der Gesellschaft seiner Zeit empören ihn. Diese Zustände schreien uns zu: „das kann nicht so bleiben, das muß anders werden und wir selbst, wir Menschen müssen es anders machen!"***

Die Verschiedenheit der Wesensgehalte in den Motiven zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx ist nicht zufällig, sondern ein Ausdruck geschichtlicher

* Die religiöse Entwicklung Marx' in der Jugendzeit kann formal in drei Phrasen gegliedert werden:

1. positive Haltung der Religion gegenüber. In der Abiturientenarbeit heißt es: „Die Religion selber lehrt uns, daß das Ideal, dem alle nachstreben, sich für die Menschheit geopfert habe und wer wagte solche Aussprüche zu vernichten." Rjazanow Bd. I, 2. S. 167.

2. Periode des Gotteshasses: „Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender" (Rjazanow, Bd. I, 1 S. 10). Die Aeußerung stammt aus der Dissertationszeit von Marx und ist typisch für diese Periode.

3. Die neue Haltung religiösen Phänomen gegenüber ist die oben entwickelte.

Es wäre aber falsch, der religiösen Entwicklung von Marx überhaupt, besondere Wichtigkeit zuzumessen. Das religiöse Empfinden in den Fällen 1 und 2 macht mehr einen traditionalistischen Eindruck. Die damalige Denkweise verlangt, daß die menschlichen Ideale sich mit Religion verbinden wie in Ziffer 1. Traditionell ist aber auch bei Marx der Protest gegen Gott auf dem Standpunkt der Philosophie wie in der Ziffer 2.

Die Haltung, die Marx nach der Bekanntschaft mit Feuerbach annimmt, ist die ihm gemäße, die bis ans Lebensende durchhält. Sie ist eigentlich nicht Produkt der Entwicklung aus den vorhergehenden Anschauungen, sondern Ausdruck seiner eigentümlichen Neutralität der Religion gegenüber überhaupt, die durch ein bloßes Abstoßen der alten Ideologien nur aufgedeckt zu werden brauchte.

** Mater., Bd. I., S. 143.

*** Mater., Bd. I., S. 144.

Notwendigkeit; Marx' Motive sind kritische Gegenbewegungen gegen den Versöhnungskult Hegels. Marx' tieferes Bedürfnis ist es, die Wirklichkeit und den Ernst menschlichen Selbstopfers und menschlicher Pragmatik wiederherzustellen gegenüber dem unechten Opfer des Individuums, das in der großen Theorie aufgeht und in dem depravierenden Genuß derselben als menschliches Wesen zerfällt.

Lebenslauf.

Ich, Erich Arnold Heinrich Max Julius von Buggenhagen wurde am 31. Januar 1908 als Sohn des Direktors einer Zementfabrik Erich Bernhard von Buggenhagen und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Berkenbusch, in Ennigerloh in Westfalen geboren. Ich habe die preußische Staatsangehörigkeit und bin evangelischen Bekenntnisses.

Von 1914 bis 1917 besuchte ich die Volksschule meines Geburtsortes, 1917 ein halbes Jahr das Progymnasium in Oeynhausen. Von Herbst 1917 bis Weihnachten 1918 das Kaiserin-Augustagymnasium in Berlin, wohin meine Eltern im Herbst 1917 übergesiedelt waren. Von 1918 an besuchte ich das staatliche Luisengymnasium in Berlin und erhielt dort Ostern 1926 das Abiturium.

Seit 1926 studierte ich an den Universitäten Heidelberg, London, Berlin, Marburg Philosophie und Jura als Hauptfächer, Theologie, Geschichte und Nationalökonomie als Nebenfächer.

Meine akademischen Lehrer waren: in Heidelberg die Herren Baethgen, Gradenwitz, Gutzwiller, v. Hippel, Jaspers, Rickert, Salin; in London die Herren Foxwell, Gregory, Hicks, Laski; in Berlin die Herren Hoetzsch, Jaeger, Jastrow, Kohlrausch, Maier, Smend, Tietze, Triepel; in Marburg die Herren Bultmann, Frank, Heidegger, Leonhard, Löwith, Manigk, Mommsen, Röpke, Troeltsch, Walzel.

Das Rigorosum bestand ich am 3. März 1932. Im Sommer 1932 unternahm ich eine Reise nach Ungarn, Türkei und Griechenland. Seit August 1932 ist mein Aufenthaltsort Berlin.

Aus der Zahl der Lehrer meiner Schul- und Universitätsjahre schulde ich besonderen Dank Herrn Studienrat Theodor Siefert, Herrn Professor Rudolf Bultmann und Herrn Doktor Karl Löwith.

Die entscheidenden Anregungen bei der Abfassung der Arbeit erhielt ich von Dr. Löwith; aber auch Gesprächen mit Dr. Fritz Ephraim, Heidelberg, verdanke ich nicht Weniges.

Außer dem hier abgedruckten Teil enthielt die Dissertation noch folgende Abschnitte:

2. Abschnitt:

Die Unterschiede zwischen Hegel und Marx in der Stellung zu ihrer Zeit.

I. Hegels Interpretation seiner eigenen Zeit.
   1. Die Stellung der absoluten Philosophie in der Zeit.
   2. Die Eschatologie als Auflösung des Widerspruchs zwischen Absolutheit und Geschichtlichkeit der Philosophie.
   3. Das Zurückblicken der Philosophie als Ausdruck des eschatologischen Bewußtseins.
   4. Die Stellung der Hegelschen Philosophie zur Zeit als dem Ausdruck empirischer Gegenwart.

II. Marx' Interpretation der eigenen Zeit.
   1. Die philosophische Situation und Marx' Standpunkt.
   2. Marx' Stellung zum Deutschtum.
   3. Die Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft bei Marx.

III. Die Unterschiede zwischen Hegel und Marx.

3. Abschnitt:

Die Unterschiede zwischen Hegel und Marx in ihrer Stellung zur Umwelt.

I. Die absolute Philosophie Hegels und ihr Verhältnis zum allgemeinen Stand.
   1. Der allgemeine Stand als Resonanzboden der absoluten Philosophie.
   2. Hegels Wille auf das Publikum zu wirken. (Verhältnis von Philosophie und Staat.)

II. Die Kritik Marx' und ihr Verhältnis zur „Welt" bzw. zum Proletariat.
   A. Die Kritik und die „Welt".
      1. Die Kritik wird bestimmt gegen
         a) die theoretische Theorie als theoretische Praxis,
         b) die Unvernunft der Welt als vernünftige Theorie.
      2. Der Begriff der Kritik bei Bruno Bauer in der Schrift über das Judentum.
      3. Vergleich zwischen den Begriffen der Kritik bei Marx und Bauer.
   B. Die Kritik und das Proletariat.
      1. Marx' Kritik an seinem früheren Begriff der Kritik.
      2. Das Suchen nach der materiellen Waffe der Wahrheit.
      3. Die Auseinandersetzung Marx' mit Bruno Bauer. (Das Problem des Verhältnisses vom Geist zur Masse.)
      4. Das Proletariat als der Emanzipator der Menschheit.
   C. Vergleich zwischen dem Begriff der Kritik in Marx' frühester Jugendzeit und dem späteren.

III. Die Unterschiede zwischen Hegel und Marx in der Stellung zur Umwelt.